



الإمام محمد بن عبد الله
مجدد الدنيا بتجدد الدين

د. محمد عمارة

دار الشروق

الإمام محمد بن عبد الله
مجدد الدنيا بنو زيد الدين

الطبعة الثانية

١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

جميع حقوق الطبع محفوظة

دار الشروق

دار الشروق - ١٥ شارع طوز جسر - شارع Vahdat, Tehran, Iran
تلفون: ٥٥٦٦٠٠٠٠ - ٥٥٦٦٠٠٠١
BANK OF MIDDLE EAST - ١٥ شارع طوز جسر - شارع Vahdat, Tehran, Iran
تلفون: ٥٥٦٦٠٠٠٠ - ٥٥٦٦٠٠٠١
BANK OF MIDDLE EAST, 24/26 REGENT STREET LONDON W1J 8TL, ENGLAND
تلفون: ٥٥٦٦٠٠٠٠ - ٥٥٦٦٠٠٠١

د. محمد عمار

الإمام محمد عبد الله
مجدد الدنيا بتجديد الدين

دار الشروق

تمهيد

بمحمد ، ﷺ ، ختم الله سلسلة رسله إلى الناس . . .
ولأن الشريعة الإسلامية هي ختام الشرائع الدينية ،
فلقد تقرر ، في الإسلام : الضرورة الحتمية « للتجديد » ،
حتى غدا قانوناً إسلامياً ! . . الأمر الذي انفرد به هذا الدين
وتميز وامتاز على ما تقدمه من ديانات !

فقبل ختام النبوة والرسالة ، وعندما كانت البدع
والخرافات والزوائد والاضافات تعدو على الشريعة السماوية
فتطمس معالمها ، أو تنطوّر المجتمعات فتتجاوز حدودها ،
كانت الرعاية الإلهية للإنسان تعالج هذه « الطوارئ » بشريعة
جديدة يحملها إلى الناس رسول جديد . . . أما بعد ختام طور
النبوة والرسالة ، بالشريعة المحمدية الخالدة ، والأذن للإنسان
أن يجعل من « العقل » و« الحكمة » دليلاً يزامن « النقل »
و« الشريعة » في اكتشاف الصراط المستقيم ، فلقد أصبح
« تجديد » الدين والشريعة أمراً حتمياً ، إذ به وحده يدوم النقاء
للدين وتستمر البراءة للشريعة من البدع والخرافات والزوائد

والإضافات ، كما أنه هو الطريق الأوضح لتقرير الأحكام الشرعية الجديدة التي تستدعيها وتتطلبها التطورات والتغيرات المستحدثة في واقع الإنسان بحكم التطور الدائم الذي يحدثه مرور الزمان وتغير المكان ! . .

فبسبب من ختم النبوة والرسالة بمحمد وبالإسلام كانت حتمية التجديد في الإسلام . . وكان انفراد الشريعة الإسلامية بقول الرسول ، ﷺ : « إن الله يبعث لهذه الأمة ، على رأس كل مائة سنة ، من يجدد لها دينها . . . » (١) .

بل لقد قرر رسول الله ، ﷺ ، أن التجديد « وارد » و« ممكن » ، بل « ومطلوب » « للإيمان » الذي هو تصديق قلبي ، فقال لأصحابه : « جددوا إيمانكم » . . فلما سألوه : « يا رسول الله ، وكيف نجدد إيماننا ؟ » . قال : « أكثروا من قول : لا إله إلا الله » (٢) . . . ثم جاءت الكثرة الغالبة من مفكري الإسلام فقرروا أن « الإيمان » يزد و ينقص ، تبعاً لعمل صاحبه ونقاء تصوراتهِ ، أي أنه في حركة وتجدد وتجدد ! . . .

وعلى مر العصور الإسلامية كان « التجديد الديني » أمراً

(١) رواه أبو داود في [السنن].

(٢) رواه أحمد بن حنبل في [المستد].

وارداً ، بل ومقصوداً ومرغوباً ، وخاصة عندما تتراكم البدع
والخرافات والزوائد والاضافات حتى لتكاد أن تطمس جوهر
الدين وتزيف عقائده الجوهرية ، وأيضاً عندما تطرح تطورات
الحياة جديداً يطلب أن تتلاءم معه الأحكام الشرعية المستنبطة
من « الوصايا والكليات » التي اكتفى الاسلام بتقريرها في
شؤون الدنيا ، وذلك حتى لا يبدو الدين عاجزاً عن مسايرة
الحياة المتطورة باستمرار ! ...

ظل هذا الأمر وارداً ومقصوداً ومرغوباً حتى أصاب
الجمود حضارتنا العربية الاسلامية ، منذ أن ظهرت في واقعنا
آثار سيطرة العسكر المماليك ، الغرباء بالجنس والاستعداد عن
روح العروبة وعقلانية الاسلام ، فتوقف التجديد
والاجتهاد ! .. ورأينا الذين أرخوا لمسيرة الأمة على هذا
الدرب ، بعد أن أعلنوا ، بالقصور وللعجز ؛ إغلاق باب
الاجتهاد ، يتوقفون عن ذكر الأسماء الجديدة في تلك السلسلة
من أئمة التجديد ، أولئك الذين ذكروهم كمنارات هياها الله
لهذه الأمة ، على رأس القرون الهجرية ، كي تجدد لهذه الأمة
دينها ... فهؤلاء المؤرخون قد ذكروا ، في سلسلة المجددين
للدين^(١) :

(١) أنظر: رفاعة الطهطاوي [القول السديد في الاجتهاد والتقليد] طبعة
القاهرة سنة ١٢٨٧ هـ.

١ - عمر بن عبد العزيز [٦٢ - ١٠١ هـ - ٦٨١ - ٧٢٠ م] على رأس المائة عام الأولى ...

٢ - والامام الشافعي ، محمد بن إدريس [١٥٠ - ٢٠٤ هـ - ٧٦٧ - ٨١٩ م] على رأس المائة الثانية .

٣ - وأحمد بن عمر بن سريج الباز الأشهب [٢٤٩ - ٣٠٦ هـ - ٨٥٤ - ٩١٨ م] قاضي شيراز ، على رأس المائة الثالثة .

٤ - والقاضي الباقلاني ، أبو بكر محمد بن الطيب [٣٣٨ - ٤٠٣ هـ - ٩٥٠ - ١٠١٣ م] على رأس المائة الرابعة ...

٥ - والامام الغزالي ، أبو حامد محمد بن أحمد [٤٥٠ - ٥٠٥ هـ - ١٠٥٨ - ١١١١ م] على رأس المائة الخامسة ...

٦ - والامام الفخر الرازي ، أبو عبدالله محمد بن عمر [٥٤٣ - ٦٠٦ هـ - ١١٤٩ - ٢١٠ م] على رأس المائة السادسة ...

٧ - وابن دقيق العيد ، محمد بن علي بن وهب [٦٢٥ - ٧٠٢ هـ - ١٢٢٨ - ١٣٣٢ م] على رأس المائة السابعة ...

٨ - والسراج البلقيني ، عمر بن رسلان بن نصير [٧٢٤ - ٨٠٥ هـ - ١٣٢٤ - ١٤٠٣ م] . على رأس المائة الثامنة .

٩- وشيخ الاسلام زكريا الأنصاري [٨٢٦ - ٩٢٦ هـ
١٤٢٣ - ١٥٢٠ م] على رأس المائة التاسعة

١٠- وشمس الدين الرملي [٩١٩ - ١٠٠٤ هـ - ١٥١٣ -
١٥٩٦ م] على رأس المائة العاشرة^(١)...

ثم توقف هؤلاء المؤرخون عند هذا التاريخ ، أي عند
العصر المملوكي ، وسيطرة آل عثمان ، فلم يذكروا للاجتهاد
والتجديد علماً ، ولم يشيروا إلى أثر ، في حياة الأمة الفكرية ،
للتجديد والاجتهاد ، فأعلنوا بذلك عندما أصاب حضارتنا
العربية الاسلامية من جمود وانحطاط منذ ذلك التاريخ ! ...

ولقد استمر هذا الجمود لعنة عالقة بحياة هذه الأمة
وحضارتها حتى مطلع العصر الحديث ، وحتى تبلورت مدرسة
التجديد الديني التي انتظمت من حول جمال الدين الأفغاني
[١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ - ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م] على وجه التحديد .

وإذا كان الأفغاني قد أضاء مشعل التجديد الديني وفتح
بابه ، ثم استغرقه العمل السياسي ضد الاستعمار

(١) لنا ولغيرنا - ملاحظات وتحفظات على تحديد هذه الأسماء بالذات ،
كأبرز المجددين للإسلام ، ودون الدخول في تفصيل هذه التحفظات
فتنحى نلاحظ أن جميع هؤلاء الأعلام - منذ الشافعي - من الأشعرية
وحدهم ! ... بل ومن فقهاء المذهب الشافعي دون سواء ... لكن
موطن الاستشهاد هو التسليم بالتجديد ، والتأريخ له .

والاستبداد ، فإن الشيخ محمد عبده [١٢٦٦ - ١٣٢٢ هـ
 ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م] كان أبرز أئمة هذه المدرسة ، فلقد أتاح
 له تركيزه على قضايا تحرير العقل المسلم وتجهيد الدين
 الاسلامي ، أن ينجز على هذا الدرب أعظم الانجازات التي
 جعلت هذه الأمة تعيش ، حقاً ، في العصر الحديث ؟ ...



وجدير بالملاحظة أن مصطلح « التجديد » يعني أكثر مما
 يعنيه مصطلح « التغيير » ، أو مصطلح « التطور » . « فالتغيير »
 و « التطور » لا يستلزم ارتباط « الجديد » بـ « القديم » وإذا
 وجد الرباط والارتباط فلا ضابط يحدد أي الأشياء من
 « القديم » لا بد لها من البقاء في الجديد ، وعلى أي نحو
 يكون هذا « البقاء » و « الاستمرار » ... أما « التجديد » فإنه

يعني : إزالة ما طرأ على الأصول والكليات والقسمات
 الأساسية . مما يعارض مع روحها ومقاصدها . الأمر الذي
 يكشف عن لقاء هذه الأصول . ويعيدها . بالعقلانية
 والاجتهاد . كي تفعل فعلها في مستحدثات الأمور وما جد
 ويستجد في واقع الحياة ... ففيه : عودة لحقيقة الذات .
 واستلهاهم لعوامل الثبات وقسماته . مع إضافات جديدة تعالج
 الجديد . في إطار الأصول والثوابت . بحيث يتم للحضارة
 ذلك الأنساق الذي يجعل حاضرها الامتداد المتطور للقسمات
 الأصلية والثوابت الجوهرية في بنائها القديم .

ذلك ما يعنيه مصطلح « التجديد » !

وعلى ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن نفهم موقف مدرسة التجديد الديني ، الحديثة ، والإسهام العملاق للإمام محمد عبده ، وتميز هذا الموقف وذلك الإسهام عن مواقف التيارات الفكرية الأخرى وإسهاماتها . . . فلقد مثلت هذه المدرسة :

● الموقف الوسط - أي الحق بين باطلين - ! . . .

● والطريق الثالث - أي المعتدل بين تطرفين - ! . . .

● والمواءمة بين الثوابت - الأصول - والمتغيرات - التي تطرحها وتتجاوزها الحياة .

● وه « الأصالة » وه « المعاصرة » - وفق التعبير الشائع بيننا هذه الأيام - فكان أن قالت مدرسة التجديد هذه :

● لا . . . لثيار « التغريب » الذي أراد أنصاره - من المستعمرين وأنصارهم ، ومن البذيين « أدهشتهم » فيهرتهم عظمة الحضارة الأوروبية عندما قارنوها بتخلف الممالك والعثمانيين . . .

لأن هذه المدرسة قد رأت في « التغريب » أمراً يتجاوز « التجديد » . . . رأت فيه اقتلاع أمة عريقة من أصلها العريق ! . . . كما رأت فيه احتواء حضارياً يجهل هذه الأمة « هامشاً حضارياً » للغرب الاستعماري ، الأمر الذي يؤيد

الواقع الظالم الذي خلقه الاستعمار عندما جعل هذه الأمة ،
 بموقعها وثرواتها ، « هامشاً » في الاقتصاد ! ... كما رأت فيه
 خطراً حقيقياً وداهماً على روح الحضارة العربية الإسلامية ،
 ذلك الروح الذي وازن بين « الدين » و« الدنيا » ، و« الروح »
 و« الجسد » ، و« الشريعة » و« الحكمة » ، و« النقل »
 و« العقل » .. الخ .. الخ ... والذي أصبح مهدداً بالطابع
 المادي الزاحف في ركاب حركة « التغريب » ! ...

● ولا ... لفكرية العصور المظلمة ... التي مثلت
 الجمود والانحطاط .. وأيضاً الردة عن قسَمات حضارة العرب
 المسلمين في عصر نهضتهم ... الأمر الذي اتاح المجال فسيحاً
 لأعداء هذه الأمة ، من المستعمرين ، كي يزحفوا على
 ديارها ، غزاة للأرض وللعقل معاً ! ...

وفي إطار هذه المواجهة مع فكرية العصور المظلمة كان
 نقد مدرسة التجديد الديني لما تحول إليه « التصوف » من
 خرافة وشعوذة على يد « الطرق الصوفية » .. ولما أصبح عليه
 الأزهر من جمود وانفصال عن واقع الحياة وبعد عن العلوم
 الضرورية والنافعة ، سواء أكانت تلك العلوم علوم قداماء أو
 محدثين ! ...

وفي هذا الإطار كان نقد هذه المدرسة ، أيضاً ،
 لمحاولات التجديد القاصرة عن الوفاء بمتطلبات المواجهة مع
 تيار « التغريب » و« الجمود » .. تلك التي كانت « الحركة

الوهابية ، غموضاً لها . . فهي تجدد عندما تنفض عن عقائد الاسلام ركام البدع والخرافات . . . لكنها - لبدونها - تتخذ موقفاً غير ودي من العقل والمدنية الامر الذي يضعف مقدرة المسلمين عن مواجهة الغرب الاستعماري وتيار التغريب ! . . .

هكذا وقفت مدرسة التجديد الديني - ومهندس بنائها الأعظم الأستاذ محمد عبده - هذا الموقف الواضح والحاسم من التيارين اللذين كانا يقسمان جمهور الأمة في مطلع عصر يقظتها ونهضتها ، وخاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . . . وقدمت الموقف الجديد والتميز ، ونهجت النهج الثالث للأمة والحركة الاصلاح . . . فهي قد أرادت لهذه الأمة نهضة حضارية حديثة ، وثيقة الصلة بأصولها وثوابتها الحضارية ، تصطبغ بالروح الديني الذي تميز به مرى هذه الأمة عبر تاريخها الطويل ، وذلك دون أن تصل هذه الصبغة الى درجة « الكهانة » أو « السلطة الدينية » التي تستبد فيها الرئاسة الدينية بمقدرات الناس . . . وأن تعتمد هذه النهضة ، في البعث والإحياء ، على « العقل » وه النقل » معاً ، فتستعين بموارث . . السابقين - السابقين على عصر الانحطاط - وكشوف اللاحقين وعلومهم ، على بلورة الطور الجديد للحضارة العربية الاسلامية الضاربة بجذورها في أعماق التاريخ ! . . .

وعن هذا الموقف الحضاري المتميز ، الذي تمثل في الطريق الثالث الذي نهجته مدرسة التجديد الاسلامي هذه ، يقول المهندس الأعظم لبنائها العملاق الامام محمد عبده : « لقد نشأت كما نشأ كل واحد من الجمهور الأعظم من الطبقة الوسطى من سكان مصر ، ودخلت فيها فيه يدخلون ، ثم لم ألبث بعد قطعة من الزمن أن سئمت الاستمرار ، على ما يألّفون ، واندفعت إلى طلب شيء مما لا يعرفون ، فعثرت على ما لم يكونوا يعثرون عليه ، وناديت بأحسن ما وجدت ودعوت إليه ، وارتفع صوتي بالدعوة إلى : »

● تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة ، قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه ، ونقل من خلطه وخطئه ، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الانساني ، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم ، باعثاً على البحث في أسرار الكون ، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة ، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل ، كل هذا أعده أمراً واحداً ..

● وإصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير ، سواء كان في المخاطبات الرسمية .. أو فيما تنشر الجرائد على

الكافة، مُنشأ، أو مترجماً من لغات أخرى، أو في المراسلات بين الناس . . .

● والتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة . . . فالحاكم ، وإن وجبت طاعته ، هو من البشر الذين يخطئون ، وتغلبهم شهواتهم ، وأنه لا يردّه عن خطئه ، ولا يقف طغيان شهوته .
إلا نصح الأمة له بالقول والفعل . . .

ولقد خالفت في الدعوة إلى ذلك رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون العصر ومن هو في ناحيتهم ؟ . . . (١)

بهذا الموقف المتميز ، ومن هذا النهج الخاص كان الاسهام العملاق لمدرسة التجديد الديني الحديثة في « المعترك الحضاري » لهذه الأمة . . . ذلك المعترك الذي ثارت فيه ، ولا تزال ، تلك القضية الجوهرية والمحورية ؟ :

● من نحن ؟ . . . ومن أين نبدأ ؟ . . . وإلى أين

(١) [الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده] ج ٢ ص ٣١٨ ، ٣١٩ . دراسة وتحقيق : دكتور محمد عمارة طبعة بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - سنة ١٩٧٢ م .

نسير؟ ... وأين تقع جذورنا وأنسابتنا الحضارية؟ ... أفي الغرب الليبرالي؟ ... أم في الشرق الشمولي؟ ... أم أن أنسابنا وجذورنا الحضارية كامنة في الحضارة العربية الإسلامية - المتميزة - تلك التي صنعناها أمثنا منذ قرون .. وأن البعث الحضاري والإحياء القومي والتجديد الديني إنما يبدأ من هذه الأصول ، مع الانفتاح - من موقع صاحب القدم الثابتة والذاتية المتميزة - على مختلف الحضارات ؟؟ !! ...



واليوم ... ومع اشتداد الجدل بين الإجابات التي تقدمها التيارات الفكرية المختلفة حول هذه القضية المحورية والجوهرية .. ومع بروز الدعوة إلى « التفریب » سواء بنمطه الليبرالي أو الشمولي ... ومع اشتداد وطأة الذین لا یعني الإسلام لديهم سوى الجمود والتحجر والدعوة إلى صب الحاضر والمستقبل في قوالب الماضي ، وماضي العصور المظلمة بالذات ؟ ! ... تشتد الحاجة إلى تقديم فكر مدرسة التجديد الديني الحديثة إلى جماهير هذه الأمة ، كي يذیر لها الطريق ..

وإذا كانت فصول هذا الكتاب وصفحاته إنما تقدم مذهب الإمام محمد عبده في التجديد والاصلاح .. وبما أن هذا الإمام قد كان ولا يزال المهندس الأعظم لفكر مدرسة

التجديد هذه ... فإننا نأمل أن يكون هذا الكتاب إسهاماً
بناءً في البحث عن الإجابة الصادقة عن السؤال المطروح :
من نحن ؟ ... ومن أين نبدا ؟ ... وإلى أين
نسير ؟ ...

والله ولي التوفيق

دكتور

محمد عمارة

بطاقة حياة

إن الذي أعطاني حياة يشاركني فيها اخواني
«علي» و«محروس» . والسيد جمال الدين
الأفغاني أعطاني حياة أشارك بها محمداً وإبراهيم
وموسى وعيسى والأولياء والقديسين! . - []
محمد عبده

هذه الصفحات القليلة ليست ترجمة تقليدية لحياة الأستاذ الإمام ، فلقد وضعت حياته العديد من الترجمات ، على أسس متعددة ومتباينة من المناهج الخاصة بالترجمة لحياة العظماء والمفكرين والحكماء .

وبالرغم من أن لنا العديد من الملاحظات على بعض ما كتب عن حياته من تاريخ ، إلا أن المقام الذي نحن فيه ليس مقام الترجمة المستفيضة لحياته الخصبية ، والغنية بالعبير والمثل والدروس . وإنما الأمر الذي نحن بصدده ، وهو التقديم بين يدي فكره وإنجازاته في التجديد ، الأمر الذي يستدعي أن نستبدل محاولة الترجمة له بمحاولة تقديم (بطاقة حياته الفكرية والعملية) - إن جاز هذا التعبير - ففي سطور ، شديدة الاجاز ، سنكشف أحداث حياته الفكرية والعملية ، مبرزين أهم قسماتها ، واضعين اليد على عوامل تكوين هذه القسامات ، مشيرين إلى درجات التطور التي حدثت له في المراحل التي مرت بها حياته . وفي كل ذلك فنحن نستفيد من

كل ما قرأناه مما كتب عنه ، وبالدرجة الأولى نحتكم إلى أعماله الفكرية هو ، بعد الجمع لها - وهو ما يحدث للمرة الأولى - وبعد التحقيق العلمي لنصوصها كي تتميز عن نصوص غيره - وهو ما يحدث أيضاً للمرة الأولى^(١) - وهما الأمران اللذان أتاحا لنا تصحيح العديد من تواريخ الأحداث الفكرية والعملية التي شهدتها حياته ، والتي أخطأ في كثير منها من كتبوا له وعنه بعض الترجمات . ولقد أعاننا على هذا التصحيح أيضاً ما أتاحه لنا جمع أعماله ونحقيقه ومن ثم اكتمال معالم فكره في حركته وتطوره وما أتاحه لنا ذلك من تقديم دراسة عن فكره السياسي والاجتماعي نعتقد أنها قد حسنت ذلك الجدل والتخبط الذي لازم الحديث عن هذا الجانب من آثاره ما يقرب من قرن من الزمان .

هـ فبطاقة حياته الفكرية والعملية التي نقدمها في هذه الصفحات القليلة ، هي ثمرة جهد من سبقنا في الترجمة له ، ولتلك الإضافات الأساسية الجديدة التي قدمها جمع أعماله وتحققها ، وما أثمره هذا الجمع والتحقيق من تقديم الصورة الدقيقة والمتكاملة عن أحداث حياة هذا المفكر الكبير .

(١) لقد جمعنا وحققنا ونشرنا هذه الأعمال ، وصدرت طبعاتها عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر - سنة ١٩٧٢ م ، ونفذت ، وطبعتها الثانية في الطريق .

أما صفحات هذه « البطاقة » فإنها تتسلسل مع تطور الحياة التي ترصد معالمها وقسماتها لتجلى مراحل هذا التطور ، ولتقدم لنا عن هذه الحياة صفحات ست . .

١ - تكوين صباه . . والفترة التي كان يصده فيها عن طلب العلم ذلك المنهج الجامد الذي كان عليه التعليم بالأزهر في ذلك الحين .

٢ - اشرافه التصوف الذي اجتذبه بواسطتها حال أبيه الشيخ درويش خضر ، فمتحه بها الثقة في إمكانية تحصيل العلم وضرورة التعليم وجدواه .

٣ - قيادة جمال الدين الأفغاني له من درب التصوف والتنسك إلى ساحة الفلسفة والحكمة والعمل السياسي في سبيل الوطن والشرق والاسلام .

٤ - المرحلة الأولى التي حمل فيها مسؤولية دعوة الإصلاح بمصر ، بعد نفى جمال الدين ولكن بمنهجه الخاص والتميز ، وما انتهت إليه من مشاركته العراقيين في الثورة ، ثم السجن ، والنفي ، بعد هزيمتهم في سنة ١٨٨٢ م

٥ - مرحلة المنفى ، ورحلته من الشرق إلى الغرب ، ثم

من الغرب إلى الشرق . . . والعودة إلى مذهبه الأصلي المتميز
في طريق الإصلاح .

٦ - العودة من المنفى ، وتبوئه مكان الصدارة الفكرية في
العالم الاسلامي ، بعد أن نجحت السلطنة العثمانية في سجن
استاذ الافغان في قفص الذهب والجواسيس بالأسنانة ، حتى
لفظ فيها نفسه الأخير ! .

فهو إذا ، بطاقة حياة ، من ست صفحات .

- ١ -

ولد الشيخ « محمد عبده حسن خير الله » في قرية « محلة
نصره » بمركز « شبراخيت » من أعمال مديرية (محافظة)
« البحيرة » في سنة ١٨٤٩ م (١٢٦٦ هـ) ، في أسرة تمتاز
بكثرة رجالها ، ومقاومتهم لظلم الحكام ، وتحملهم في سبيل
ذلك العديد من التضحيات : هجرة ، وسجن ، وتشريد ،
وموت ، وضياع ثروة . . . وهو يحكي عن هذا الأمر فيقول : انه
قد سمى واش بأهلي « عند الحكام بحجة أنهم ممن يحمل
السلح ، ويقف في وجوه الحكام وأعوانهم عند تنفيذ المظالم ،
فأخذوا جميعاً ، وزجوا في السجون واحداً بعد واحد ، ومن
دخل منهم السجن لا يخرج إلا ميتاً ، وكان جدي « حسن » ،
شيخاً بالبلدة ، وهو الذي بقي من البيت مع ابن أخيه
ابراهيم . . . » .

● علمته هذه النشأة الاعتزاز بالمجد والأصالة ، وعدم الربط بين هذه الأصالة وبين الغنى والثروة ، والظن باحترامه على أهل الثراء ، خصوصاً المسرقيين منهم والعاطلين عن الكفاة ، وأيضاً الظن بهذا الاحترام على الحكام الظالمين . . . ولقد لمس الأفغاني فيه هذا الخلق السامي فقال له : « قل لي بالله . . . أي أبناء الملوك أنت ؟ ! » . وقال عنه الخديوي عباس : « انه يدخل عليّ كأنه فرعون ! » .

● تلقى تعليمه الأولي للقراءة والكتابة ، وحفظ القرآن ، بالقرية ، وبدأ ذلك وهو في السابعة من عمره^(١) . . . ثم ذهب إلى « الجامع الأحدي » بطنطا ليحضر هناك دروس تجويد القرآن الكريم في سنة ١٨٦٢ م (سنة ١٣٧٩ هـ) .

● بدأ في سنة ١٨٦٤ م (سنة ١٣٨١ هـ) يتلقى أول دروسه الأزهرية في « الجامع الأحدي » ؛ بعد أن استكمل تجويد القرآن . . . ولكن أساليب التدريس العقيمة قد صدته عن قبول الدروس ، فقرر هجران الدراسة بعد عام من شروعه فيها ، وعاد إلى القرية سنة ١٨٦٥ م (سنة ١٢٨٢ هـ) ،

(١) يخطئ الأستاذ العقاد في التاريخ لهذا الحدث في كتابه عن الإمام ، فجعله في العاشرة من عمره سنة ١٨٥٩ م .

وتزوج، وعزم على العمل بالزراعة مع أبيه وأخوته والانقطاع
عن سلك التعليم... ولكن والده رفض ذلك، وقرر إعادته إلى
«الجامع الأحدي» في نفس العام...

* * *

- ٢ -

في هذه الفترة التقى بالشيخ درويش خضر - خال
والده - وهو صوفي كان على اتصال بالزاوية السنوسية، فألقى
إليه ببعض من حكمة التصوف، وقاده إلى شيء من سلوك
الصوفية، فعادت إليه الرغبة في طلب العلم، وعاد إلى «الجامع
الأحدي» سنة ١٨٦٥ (سنة ١٢٨٢ هـ)، وبدأ يفكر في
الذهاب إلى القاهرة كي يلتحق بالجامع الأزهر... وتحت تأثير
التصوف حدث ذلك الذي صور به تلك الرغبة عندما كتب
ليقول: «في يوم من شهر رجب من تلك السنة (سنة
١٢٨٢ هـ) كنت أطلع بين الطلبة، وأقرر لهم في (شرح
الزرقاني)، فرايت أمانى شخصاً يشبه أن يكون من أولئك
الذين يسمونهم بالمحاذيب، فلما رفعت رأسي إليه قال ما
معناه: ما أحلى حلواء مصر البيضاء... فقلت له وابن
الخلوى التي معك؟ فقال: سبحان الله! من جد وجد!... ثم
انصرف... فعددت ذلك القول إلهاماً ساقه الله إلي، ليحملني
على طلب العلم في مصر، دون طنطا».

● ذهب إلى الأزهر ، بمصر ، في فبراير / شباط سنة ١٨٦٦ م (شوال سنة ١٢٨٢ هـ)^(١) .

● كان بالأزهر يومئذ حزبان : شرعي محافظ .. وحزب صوفي أقل في محافظته من الشرعيين .. وحضر محمد عبده دروس كل من الحزبين ، فسمع من الحزب الشرعي المحافظ دروس المشايخ : عlish ، والرفاعي ، والجيزاوي ، والطرابلسي ، والبحراوي .. ولكنه انتمى إلى الحزب الصوفي ، كان رائده الشيخ حسن رضوان (المتوفى سنة ١٨٩٢ م سنة ١٣١٠ هـ) صاحب منظومة (روض القلوب المستطاب) ... وكان من هذا الحزب الشيخ حسن الطويل ، والشيخ محمد البسيوني ...

- ٣ -

زار الأفغاني مصر للمرة الثانية ، وطلب له المقام بها في سنة ١٨٧١ م (سنة ١٢٨٨ هـ) فاتصل به محمد عبده ، ولازم مجلسه منذ شهر المحرم من ذلك العام^(٢) ... وودع

(١) بخطى . الأستاذ العقاد في هذا التاريخ يجعله سنة ١٨٦٥ م .
(٢) بخطى . الأستاذ العقاد فيقول أن الإمام لقي الأفغاني في سنة ١٨٦٩ م ، وهي السنة التي حدثت فيها زيارة الأفغاني الأولى والقصيرة لمصر ، وهو خطأ بنفيه تاريخ الإمام نفسه لبدء اتصاله بالأفغاني .

لذلك حلقات الدروس الازهرية العقيمة بأرجوزة نظمها وقال فيها :

لو كان هذا وصفهم ما شنعوا
بل وقتهم في جاء زيد ضيعوا
ظنوا بأن العلم علم القول . . . لا
والله ، بل علم القلوب فضلاً

● انتقل به الأفغاني من التصوف والنسك إلى « الفلسفة الصوفية » . . . وكان الأفغاني يقول : الفيلسوف ان لبس الخشن ، وأطال المسبحة ، ولزم المسجد فهو صوفي . . . وإن جلس في قهوة « متاتيا » وشرب الشيشة فهو فيلسوف ؟ ! .

● كتب مقدمة (لرسالة الواردات) الفلسفية ، التي أملاها الأفغاني سنة ١٨٧٢ م (سنة ١٢٩٠ هـ) . وهذه المقدمة هي أول الآثار الفكرية التي حفظت لنا من تراثه (وهي لم تنشر إلا بعد وفاته) .

● أول ما نشر باسمه كان « بالأهرام » في سنته الأولى سنة ١٨٧٦ م (سنة ١٢٩٣ هـ) وكان لا يزال يلتزم السجع في أسلوبه ، وسنة يومئذ كانت سبعة وعشرين عاماً .

● دخل امتحان العالمية في سنة ١٨٧٧ م (١٣ حمادي سنة ١٢٩٤ هـ) ، ونالها من الدرجة الثانية ، وكانت سنة

ثمانية وعشرين عاماً ، ولولا إصرار رئيس لجنة الامتحان الشيخ محمد المهدي العباسي ، شيخ الأزهر ، على نجاحه ، لرُسب ، لأن بعض الأعضاء كانوا قد تواصلوا على إسقاطه ، لأرائه وصحبته لجمال الدين الأفغاني ! .

● واصل بعد تخرجه تدريس كتب المنطق ، والكلام المشوب بالفلسفة في الأزهر . . . وقد كان حتى قبل تخرجه يعيد على طلبة الأزهر إلقاء دروس الأفغاني في منزله ، والكتب التي يشرحها ويعلق عليها ، فقرأ لهم (ايساغوجي) في المنطق ، (وشرح العقائد النسفية) لسعد التفنازاني ، مع حواشيه ، (ومقولات السجاعي بحاشية العطار) ، وغيرها . . . وعقد في بيته درساً شرح فيه لبعض الطلبة بعض المؤلفات الفكرية الحديثة والقديمة ، مثل : (التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية) للوزير الفرنسي « فرانسوا جيزو » . تعريب الخواجة نعمته الله خوري ، وقرظه في (الأهرام) هو وأستاذه الأفغاني . وكتاب (تهذيب الاخلاق) لابن مسكويه .

● في سنة ١٨٧٨ م (أواخر سنة ١٢٩٥ هـ) عين مدرساً للتاريخ بمدرسة دار العلوم ، فقرأ على طلابها مقدمة ابن خلدون ، وألف لهم كتاباً ، ضاعت أصوله ، هو (علم الاجتماع والعمران) ، وعين مدرساً للعلوم العربية في مدرستي الألسن والادارة .

● اشترك مع أستاذه الأفغاني في التنظيمات السياسية

السرية التي أنشأها الأفغاني بمصر . فدخل (الماسونية) ، وكانت حصة السمعة ، إلى حد كبير ، يومئذ ، للدور الذي قامت به في أوروبا في العصور الوسطى ضد استبداد الأباطرة وسلطة البابوات ، وسعيها في سبيل الديمقراطية والتحرر ، وابعاد نفوذ الكنيسة الرجعي عن دوائر البحث العلمي ، ونحرير عقول العلماء من إرهاب رجال الدين المحافظين . ورفعها شعارات الثورة الفرنسية (الحرية . المساواة . والإخاء) ، ولم يكن الأثر السياسي لمن في قياداتها من اليهود قد ظهر بعد في قضايا الشرق العربي المصرية ، إذ لم تكن الصهيونية الحديثة قد ظهرت بعد ، ولا تكشفت نوايا اليهودية العالمية بالنسبة لفلسطين . . . ومع ذلك فلقد خاب أمله فيها ، مع أستاذه ، عندما تحققا من مهادنتها للاستبداد ، وصلاتها بالنفوذ الأجنبي ، وخاصة الانكليزي . . . ودخل الإمام مع أستاذه الأفغاني في (الحزب الوطني الحر) الذي كان شعاره مصر للمصريين - أي لا للأجانب ولا للمشركين - والذي ضم الطلائع الوطنية المستتيرة من طبقات مصر في ذلك الحين .

● أبرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة . بعد دروسه وتدريبه . ومقالاته في الصحف ، وهي : (تقرير جريدة الأهرام) و (الكتابة والفلم) و (العلوم الكلامية ، والدعوة إلى العلوم العصرية) ، . . . وتقديم تقرير الأفغاني لكتاب (التحفة الأدبية) . . . كما صاغ في هذه المرحلة العديد من آثار أستاذه

الأفغاني ، مثل حاشيته على شرح الدواني للعقائد العضدية ،
وفلسفة التربية ، وفلسفة الصناعة ، ورسالة الواردات . . .
وصاغ أيضاً الرسالة التي ترجمها علي باشا مبارك ، ونشرها
بالأهرام بعنوان (المدير الانساني والمدير العقلي الروحاني) .

واهم قسمة تميز بها انشاءه عن إنشاء غيره - عن صاغ
هم أفكارهم وأمالهم - في هذه المرحلة ، هي السجع . . فلقد
كان يسجع عندما ينشئ ، ويتخلل عنه عندما يصوغ أفكار
وأماله الآخرين الذين لا يسجعون .

- ٤ -

في يوليو / تموز سنة ١٨٧٩ م (سنة ١٢٩٦ هـ) . نفي
الأفغاني من مصر . . . وعزل الإمام من مناصب التدريس في
مدرستي دار العلوم والألس . . . وحددت إقامته بقريته « محلة
نصر » .

● في سنة ١٨٨٠ م (أواسط سنة ١٢٩٧ هـ) استصدر
رياض باشا ، ناظر النظائر ، عفواً من الخديوي توفيق عن
الإمام ، واستدعاه من قريته ، وعينه محرراً ثالثاً في (الوقائع
المصرية) فاستهل كتابته بها في ١٩ يوليو سنة ١٨٨٠ م ، وفي
٩ أكتوبر / تشرين الأول من نفس العام عين رئيساً لتحريرها
(محرراً أولاً للصحيفة العربية الرسمية) ، وتولى مسؤولية
الرقابة على المطبوعات .

● في ٢٨ مارس / آذار سنة ١٨٨١ م (٢٨ ربيع الآخر سنة ١٢٩٨ هـ) أنشئ المجلس الأعلى للمعارف العمومية ، وعين الإمام عضواً فيه .

● في هذه الفترة أبعد عن الاشتغال بالتدريس ، وعمل بالصحافة والسياسة . . . ولذلك برز اختلافه عن الأفغاني في وسيلة النهضة بالشرق والشرقيين (فهو عندما يدرس لا يختلف عن الأفغاني إلا في درجة الميل إلى الفلسفة . . . ولكن عندما يعمل بالسياسة العليا والمباشرة يبدو الفرق بينهما واضحاً . . . فرق المصلح من الثوري) .

● انضم مع الحزب الوطني الحر إلى العراقيين بعد مظاهرة عابدين في ٩ سبتمبر / أيلول سنة ١٨٨١ م . . . ثم ألقي بكل قواه في الثورة بعد المذكرة الثنائية الانكليزية - الفرنسية إلى مصر في يناير / كانون الثاني سنة ١٨٨٢ م عندما تهددت الأخطار الأجنبية استقلال مصر . وظل في مكانه من المسؤولية والقيادة مع الثوار حتى هزيمة الثورة في سبتمبر سنة ١٨٨٢ م .

● بعد هزيمة الثورة سجن ثلاثة أشهر . . . ثم حكم عليه بالنفي ثلاث سنوات بدأت في ٢٤ ديسمبر / كانون الأول سنة ١٨٨٢ م ، ولكنها امتدت إلى ما يقرب من ست سنوات .

● أبرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة ، هي مقالاته .
وأغلبها نشر في (الوقائع المصرية) مثل : (عيد مصر ومطلع
سعادتها) و (حاجة الانسان إلى الزواج) و (حكم الشريعة في
تعداد الزوجات) و (حكومتنا والجمعيات الخيرية) و (حب
الفقر أو سفة الفلاح) و (ابطال البدع من نظارة الأوقاف
العمومية) و (خامة الرشوة) و (العفة ولوازمها) و (ما أكثر
القول وما أقل العمل) و (التمدن) و (متدياننا العمومية
وأحاديثها) و (تخصيص لما بوجب التعميم) و (بطلان الدوسة)
و (المعرفة في المجتمع) و (الأدب الوهمي) و (الحشيش)
و (وضع الشيء في غير محله) و (الصياح خلف الجنايز)
و (عادات المأتم) و (التملق) و (فسحة التمثال) و (انتقاد في
غير موضعه) و (الخرافات) و (العدالة والعلم) و (التربية في
المدارس والمكاتب الميرية) و (المعارف) و (ما هو الفقر الحقيقي
في البلاد) و (تأثير التعليم في الدين والعقيدة) و (الكتب
العلمية وغيرها) و (احترام قوانين الحكومة من سعادة الأمة)
و (القوة والقانون) و (الوطنية) و (خطأ العقلاء) و (اختلاف
القوانين باختلاف أحوال الأمم) و (مصر والحيشة) و (نيل
المعالي بالفضيلة) و (قانون الوظائف المدنية) و (أوهام الجرائد)
و (الحياة السياسية) و (رفع وهم) و (الشورى والاستبداد)
و (الناس من خوف الذل في ذل) و (لا تتم نكاية الأعداء إلا
بخيانة الأصدقاء) و (احتفال جمعية المقاصد بالتصديق على
لائحة النواب) و (مقابلة الشكر بالشكر) و (الاتحاد في الرأي

قربين الاتحاد في العمل) وأيضاً : ترجمته للبارودي : و : برنامج
الحزب الوطني الحر : و : دفاع عن حكومة الثورة : و : مفكرة
الأحداث العربية : و كتاباته ، من المسجل ، شعراً ونثراً بعد هزيمة
الثورة .. الخ .. الخ ..



ذهبت إلى « بيروت » منفياً في ٢٤ ديسمبر سنة
١٨٨٢ م (١٣ صفر سنة ١٣٠٠ هـ) ، وكانت معه يومئذ
أربعة وثلاثين عاماً ، فأقام بها نحو عام ، حتى دعاه أستاذه
الأفغاني إلى اللحاق به في باريس في أواخر سنة ١٨٨٣ م ^(١) .

● من حجرة صغيرة متواضعة فوق سطح أحد منازل
باريس أخذ يعمل مع الأفغاني في إخراج جريدة (العروة
الوثقى) ، لسان حال جمعية (العروة الوثقى) المرية التي قام
تنظيمها في بلاد الشرق ، وخاصة مصر والهند .. فصدر منها
ثمانية عشر عدداً ، أولها في ١٣ مارس / آذار سنة ١٨٨٤ م
(١٥ جمادى الأولى سنة ١٣٠١ هـ) وآخرها في ١٧ أكتوبر /
تشرين أول سنة ١٨٨٤ م (٢٦ ذي الحجة سنة ١٣٠١ هـ) .
وكان عمله في هذه الجريدة عمل « المحرر الأول » (رئيس
التحرير) .

(١) يخفى الأستاذ المقام في حدود سنة ١٨٨٤ م تاريخاً لهذه الرحلة

● شغل في تنظيم (العروة الوثقى) السري مصب نائب الرئيس (الأفغاني) .. ومارس العمل التنظيمي السري .. ونفل بهذه الصفة في بلاد كثيرة ، بعضها في أوروبا ، وبعضها في الشرق .. وكانت كثير من رحلاته هذه سرية .. ودخل مصر في هذه الفترة سراً (سنة ١٨٨٤ م) أثناء اشتداد ثورة المهدي في السودان ، وبأمر قيادة عمل الجمعية السرية ^(١) .. وكتب في هذه الفترة عدداً من الرسائل السرية إلى بعض فروع التنظيم .

● رار « لندن » داعياً لوجوب حلاء الانكليز عن مصر ، والتقى بوزير الحرية الانكليزي ووجوه البرلمان والصحافة والرأي العام .

● بعد توقف (العروة الوثقى) ، وبأمره من العمل السياسي المباشر كوسيلة لنهضة الشرق ، عاين باريس إلى تونس ، ومنها إلى بيروت سنة ١٨٨٥ م ، على أمل العودة إلى مصر ثانية .

● في هذه الفترة أسس جمعية سرية للتقريب بين الأديان ، شارك فيها عدد من رجال الدين المستنيرين ممن ينتمون إلى الأديان السماوية الثلاثة .. وكان يرى « أن

(١) هذه الحقيقة تذكر للمرة الأولى في التاريخ للأستاذ الإمام ، انظر بعمره الأول من أعماله الكاملة ص ٦٠٦ ، ٦١٨ .

أصول تلك الأديان والمذاهب حق ، ثم طرأ عليها الباطل ، فبعضها ثابت بما فيه من الحق ، وبعضها بما وضع له من النظام الموافق لسنن الكون والاجتماع ، فالنظام حق ، وهو ثابت باقي بذاته ، وما في الجمعية أو المذهب من الباطل تابع له باقي به ، مع عدم معارضة أهل الحق لما فيه من الباطل
 وأن التقريب بين الأديان مما جاء به الدين الإسلامي : ﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ﴾ (١)
 « إن القرآن ، هو ، منبع الدين يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب ، حتى يظن المتأمل فيه أنهم منهم ، لا يختلفون عنهم إلا في بعض أحكام قليلة ، ولكن عرض على الدين زوائد أدخلها عليه أعداؤه الملبسون ثياب أحيائه فأفسدوا قلوب أهاليه ! »

وفي بيروت مارس العمل الثقافي والتربوي والفكري ، إلى جانب قليل من العمل السياسي المباشر بحكم الصلات التي كانت لا تزال قائمة بينه وبين الأفغاني وتنظيم العروة الوثقى .

● من مقالاته السياسية التي كتبها بيروت : (رسالة للسير صمويل بيكر في السودان ومصر وانكلترا) ، (ومصر وجريدة اللجنة) ، و(مراسلات) ، و(مصر والمحاكم

(١) آل عمران : ٦٤ .

الاهلية) ، وبعض الرسائل لعدد من الساسة والوجهاء . ومنها أرسل بعض آراء الأفغاني وتنظيم العروة الوثقى في السياسة الشرقية فنشرت ، دون توقيع ، في (الأهرام) بالاسكندرية ، وفي نشاطه السياسي هذا كان ملتزماً بخط العروة الوثقى في العداء الصريح والمباشر للإنكليز .

ومن مقالاته الاجتماعية في هذه الفترة مقال (الانتقاد) الذي كتبه في مجلة « ثمرات الفنون » .

● برزت في بيروت جهوده التربوية وأعماله الثقافية والفكرية . . فكتب ، (لائحة إصلاح التعليم العثماني) و (لائحة إصلاح القطر السوري) ، وشرع في كتابة (لائحة إصلاح التربية في مصر) . . . كما شرع في تحقيق كتب التراث العربي الاسلامي ، كرائد للمحققين العرب في العصر الحديث ، فحقق وشرح (مقامات بديع الزمان الهمداني) ، (ونهج البلاغة) ، والتزم في التحقيق منهجاً علمياً حددته في تقديمه لمقامات بديع الزمان الهمداني ، عندما تحدث عن « تصحيح متن الكتاب » بواسطة نسخ عديدة مخطوطة وأحياناً مطبوعة ، فقال : « وأما تصحيح متن الكتاب فقد وفق الله له بتعداد النسخ لدينا ، وإن عظمت شقة الاختيار علينا ، لتباين الروايات واتفاق الكثير منها على ما لا يصح معناه ، ولا يستجد مبناه ، فكان الوضع اللغوي أصلاً نرجع إليه ، والاستعمال العربي مرشداً نعول عليه ، ومكان المصنف بين

أهل اللسان ميزاناً للترجيح ، ومقياساً نعتمد به في التصحيح ، فإن تعددت الروايات على معاني صحيحة أثبتنا في الأصل أولها بالوضع ، إما لتأييده بالانفاق مع أكثر الروايات وإما تميزه بقرب معناه إلى ما اختلف به من أجزاء القول ، ثم أشرنا إلى الروايات الأخرى في التعليق .. واستعنت الله على العمل .. وأقدمت على ذلك بلا سابق أفتقيه ، ولا ذي مثال احتذيه ، ولا مادة لي إلا طبع عربي وذوق أدبي ، وأمهات اللغة الحاضرة ، وأمثال العرب السائرة ، ومقالات لهم على الألسن دائرة (١) .. كما عبر في المقال الذي كتبه حول كتاب (فتوح الشام) المنسوب للواقدي عن المنهج العلمي في نقد النصوص وتحقيق نسبتها إلى أصحابها .. وهو المنهج الذي استخدمه من بعد ذلك الدكتور طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي) (٢) .

كما أتم في بيروت كذلك ترجمة (رسالة الرعد على الدهريين) للأفغاني ، عن الفارسية ، بمساعدة تابع الأفغاني (عارف أفندي أبو تراب) ، وصدرها بترجمة هامة لأستاذ الأفغاني .

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ٢ ص ٤١٥ - ٤١٦ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة ، طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ .

(٢) المصدر السابق ج ٢ ص ٤٢١ - ٤٢٥ .

● اشتغل بالتدريس في (المدرسة السلطانية) بيروت سنة ١٨٨٦ م (سنة ١٣٠٣ هـ) فانتقل بها من مدرسة شبه ابتدائية إلى مدرسة شبه عالية. . . ومن الكتب التي شرحها فيها (منهج البلاغة)، و(ديوان الحماسة) وإشارات ابن سينا، وكتاب التهذيب، ومجلة الأحكام العدلية العثمانية. كما ألقى فيها دروس التوحيد التي تحولت بعد عودته لمصر إلى (رسالة التوحيد).

● بدأ تفسير القرآن بمنهج عقلي حديث لم يسبق في الشرق منذ بقلته، طبق فيه منهج أستاذه الأفغاني، وكان ذلك بالمسجد العمري ببيروت؛ فكان يعقد درسه به ثلاث ليالٍ في الأسبوع، واجتذب درسه هذا الحركة الفكرية والثقافية هناك، حتى أن المستبشرين من المسيحيين كانوا يجتمعون على باب المسجد لسماعه، ولما حالت ضوضاء الشارع دون سماعهم له طلبوا منه السماح لهم بدخول المسجد لمتابعة حديثه. فسمع لهم بالوقوف داخل المسجد إلى جوار الباب ١٢. - واستمرت دروسه هذه في التفسير حوالي السنتين. ولم يسجل لنا منها شيء. . .

● في بيروت تزوج من زوجته الثانية، بعد أن توفيت زوجته الأولى.

● سعى من بيروت لدى أصدقائه كي يطلقوا له العفو ليعود إلى مصر. وكان تلميذه سعد زغلول يلح على الأميرة

نازلي هانم فاضل كي تستخدم نفوذها عند كرومر للعضو عن الإمام... وسعى لذلك أيضاً الشيخ علي الليثي والغاري أحمد مختار باشا، وكيل السلطان بالقاهرة... وعندما اقتنع كرومر بأن الإمام لن يعمل بالسياسة، وأنه سيقصر نشاطه على العمل التربوي والثقافي والفكري استخدم نفوذه في استصدار العفو من الخديوي توفيق، فعاد الأستاذ الإمام إلى مصر في سنة ١٨٨٩ م (سنة ١٣٠٦ هـ).

- ٦ -

عندما عاد الإمام إلى مصر اتخذ لنفسه مكاناً في شارع « الشيخ ربحان » ، بالقرب من قصر عابدين . ولما زاره صديقه عبد العزيز أفندي سلطان طرابلسي ، وسأله عن سر اختياره هذا المكان للسكنى ، قال له : « حتى لناطح عابدين مناطقته » ١٩ .

● كان يدرك أن الود المفقود بينه وبين الخديوي توفيق سيظل مفقوداً ، فسلك طريق العلاقات المباشرة مع اللورد كرومر ، وقدم إليه ، مباشرة ، اللائحة التي كتبها لإصلاح التربية والتعليم بمصر .

● أراد أن يمارس عمله المحبب ، وهو التدريس ، وخاصة في دار العلوم ... فرفض الخديوي توفيق ، حتى لا

يتيح له فرصة تربية الأجيال الجديدة على أساس من آرائه وأفكاره ، وعينه الخديوي ، سنة ١٨٨٩ م ، قاضياً بمحكمة « بنها » ، كي يبعده عن القاهرة وعن التدريس ، فقبل على مضض ، ثم انتقل إلى محكمة الزقازيق ، ثم محكمة عابدين ، ثم ارتقى إلى منصب مستشار في محكمة الاستئناف سنة ١٨٩١ م .

في هذه الفترة دارت مراسلات قليلة بينه وبين الأفغاني في الآستانة بعد أن استقر بها سنة ١٨٩٢ م ولكن موقف الإمام من السياسة والانكليز جلب عليه غضب أستاذة ولقد انقطعت المراسلات بينهما بعد أن عتفه الأفغاني أكثر من مرة على حذره وخوفه ، واتهمه بالجن ، وكتب إليه مرة يقول له : « . . . تكتب إلي ولا تمضي ؟ ! . . . » ونعقد الألغاز ؟ ! . . . من أعدائي ؟ ! . . . وما الكلاب ، قلت أو كثرت ؟ ! . . . كن فيلسوفاً يرى العالم العوبة ، ولا تكن صبيهاً هلوفاً ؟ ! . . . » وقال له في رسالة أخرى : « إن الرسالة ما وصلت . . . ولا بيت لنا موضعها ، وجلا منك . . . قوى الله قلبك ؟ ! . . . » . . . وبلغ الأمر إلى حد توقف الإمام عن رثاء أستاذه في الصحف عندما مات في ٩ مارس / آذار سنة ١٨٩٧ م ، واكتفى بالحزن عليه ، وقال : إن « والذي أعطاني حياة يشاركني فيها » علي « و « محروس » ، والسيد جمال الدين أعطاني حياة أشارك بها محمداً وإبراهيم وموسى وعيسى ، والأولياء والقديسين ، ما رثيته بالشعر لأنني لست بشاعر ، ما

رثيته بالنثر لأنني لمست الآن بنائر ، رثيته بالوجدان والشعور ،
لأنني إنسان أشعر وأفكر !

● بعد موت الخديوي توفيق ، وثولي الخديوي عباس حلمي الثاني السلطة ، قامت فترة من الوفاق بين الأستاذ الإمام وبين العرش ، وكان أساسها أن الإمام اقنع الخديوي بأن يعاونه في العمل لأصلاح المؤسسات التعليمية والتربوية والاجتماعية الثلاث : الأزهر ، والأوقاف ، والمحاكم الشرعية . وفي سنة ١٨٩٥ م (٦ رجب سنة ١٣١٢ هـ) تشكل مجلس إدارة الأزهر ، برئاسة الشيخ حسونة النواوي ، ودخل فيه الأستاذ الإمام والشيخ عبد الكريم سلمان ممثلين للحكومة ، وكان حريصاً على أن يسير هذا المجلس وفق لائحته وقوانينه ، لا بمشية الخديوي وحاشيته ، وقال للخديوي يوماً ، أمام أعضاء المجلس : « إن مجلس إدارة الأزهر لا يعرف لسموكم أمراً عليه إلا بهذا القانون الذي بين يديه ، دون الأوامر الشفوية التي يبلغها عنكم من لا يثق به المجلس ، مخالفته فانونكم ! » .

● اضطهدت سياسة الوفاق بيمة وبين الخديوي عباس بعاملين أساسين :

أولهما : مذهب الإمام المعتدل في سياسته إزاء الإنكليز ، والذي جعله يهادن كرومر وسلطة الاحتلال ، فلا يعتبر معركته المباشرة صدهم ، وإنما ضد العقوبات التي تحول

دون إصلاح الأزهر ، والأوقاف ، والمحاكم الشرعية ، والتربية والتعليم . وهو الموقف الذي رضي عنه الانكليز ورحبوا به ، لأنه يتيح لهم الهدوء والاستقرار .

وثانيهما : معارضة الأستاذ الإمام وحسين باشا عاصم لمطامع الخديوي في أراضي الأوقاف ، عندما أراد استبدال بعض أراضيه بأخرى من أراضي الأوقاف .. وبذلك انتهت فترة الوفاق هذه إلى مرحلة من الخذر والعداء ، استمرت من سنة ١٩٠٢ م حتى وفاة الأستاذ الإمام^(١) .

● في سنة ١٨٩٢ م (سنة ١٣١٠ هـ) اشترك في تأسيس « الجمعية الخيرية الإسلامية » ، التي تهدف لنشر التعليم وإعانة المتكويين ، وتولى رئاسة هذه الجمعية في سنة ١٩٠٠ م (سنة ١٣١٨ هـ) .

● في ٣ يونيو / حزيران سنة ١٨٩٩ م (٢٤ محرم سنة

(١) من أسباب غضب الخديوي عباس على الأستاذ الإمام أيضاً احتجائه بعراقي بعد عودته من المنفى على مائدة العشاء بمنزلة صديقتهما « بنت أبي (عين حسن) .. » وعندما قال « بنت الخديوي أنه هو الذي رتب هذا اللقاء دون علم الإمام ، لم يبد عليه الافتناع الكامل ، وقال لبنت .. إنني سأسوي هذا الموضوع مع الشيخ محمد عبده ١٩١٢ أنظر مذكرات « بنت » عن يوم ٢ نوفمبر سنة ١٩٠١ م (كوكب الشرق) في ٢٢ أغسطس سنة ١٩٢٢ م .

١٣١٧ هـ) عين في منصب مفتي الديار المصرية . وتبعاً لهذا المنصب أصبح عضواً في مجلس الأوقاف الأعلى ، فسمى إلى إصلاحها ، وإصلاح المساجد بوضع وتطبيق اللائحة التي ضمنها أفكاره لإصلاح هذا المرفق الاسلامي الهام .

● وفي ٢٥ يونيو سنة ١٨٩٩ م (١٨ صفر سنة ١٣١٧ هـ) عين عضواً في « مجلس شورى القوانين » .

● في سنة ١٩٠٠ م (سنة ١٣١٨ هـ) أسس « جمعية إحياء العلوم العربية » ، فحققت ونشرت عدداً من آثار التراث العربي الاسلامي الفكرية الهامة . . . وشارك الإمام في عمل هذه الجمعية باستحضار المخطوطات ، واستكمال نسخها ، ومراسلة الملوك والسلاطين والقضاة لهذا الغرض ، ومقابلة النسخ المخطوطة والشرح والتعليق على هذا الآثار الفكرية الهامة .

● في هذه الفترة من حياته سافر إلى خارج مصر عدة مرات . . إلى الشام . . وإلى أوروبا أكثر من مرة ، أشهرها رحلته إليها سنة ١٩٠٣ م (سنة ١٣٢١ هـ) ، ومنها عرج على تونس والجزائر ، ثم صقلية وإيطاليا . . كما سافر إلى السودان في المدة من ١٨ حتى ٣١ يناير سنة ١٩٠٥ م .

● بدأ في هذه المرحلة يلقي دروسه في تفسير القرآن الكريم بالجامع الأزهر من يونيو سنة ١٨٩٩ م (شهر المحرم سنة ١٣١٧ هـ) ، واستمر في إلقائها نحو ست سنوات ، أي

حتى وفاته ... وبلغ في التفسير من أول القرآن حتى الآية ١٢٥ من سورة النساء ... وكان الشيخ رشيد رضا يدون ملخصاً ، في الدرس ، لهذا التفسير ، وبعد عام من بدئه أخذت تنشره مجلة (المنار) (عدد محرم سنة ١٣١٨ هـ مايو سنة ١٩٠٠ م) ، واستمر ينشر فيها شهرياً حتى عددها الخامس من سنتها الخامسة عشرة (٣٠ جمادى الأولى سنة ١٣٣٠ هـ ، ١٧ مايو أيار سنة ١٩١٢ م) ... وبعد ذلك أخذ رشيد رضا بواصل التفسير منفرداً بالعمل فيه .

● من أبرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة : فتاويه ، وأحاديثه للصحف والمجلات ، و(رسالة التوحيد) ، وتحقيق وشرح (البصائر النصيرية للطوسي) ، وتحقيق وشرح (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) لتجرجاني ، و(الرد على هانوتو) ، ومقالات الاضطهاد في النصرانية والاسلام - (الاسلام والنصرانية ، بين العلم والمدنية) - التي رد بها على فرح أنطون سنة ١٩٠٢ م ، و(تقرير إصلاح المحاكم الشرعية) سنة ١٨٩٩ م ... والفصول التي شارك بها في كتاب (تحرير المرأة) لقاسم أمين سنة ١٨٩٩ م ، والفصول التي شرع بها الترجمة لحياته ، ومقالات (المسبب العادل) ، و(الرجل الكبير في الشرق) ، و(آثار محمد علي في مصر) ... ومجموعة ملاحظاته وآرائه حول الثورة العراقية ، سواء منها ما كتبه في مشروعه لتأريخها بطلب من الخديوي عباس ، أو ما كتبه لصديقه القديم « بلنت » ... وأيضاً ترجمته لكتاب

(التربية) ظهرت مبسّرة عن الفرنسية ، التي تعلّمها في هذه المرحلة من حياته .. وكذلك وصيّنه التربية التي أملاها بالفرنسية في مرّضه الأخير على « الكونت دي جريفيل » ، فنشرها في كتابه (مصر الحديثة) .

● في مارس سنة ١٩٠٥ م (محرم سنة ١٣٢٢ هـ) استقال من مجلس إدارة الأزهر احتجاجاً على مؤامرات الخديوي عباس التي حال بها دون سير الإصلاح في هذه الجامعة الكبيرة .

● وفي الساعة الخامسة من مساء يوم ١١ يوليو سنة ١٩٠٥ م (٧ جمادى الأولى سنة ١٣٢٣ هـ) توفي الأستاذ الإمام بالأسكندرية عن سبع وخمسين عاماً .. وعن ثلاث بنات .. وعن حياة فكرية خصبة .. وجهود في التربية والإصلاح .. ومواقف تجسد عظيمة الإنسان المصري وكبرياءه ، لا يمكن أن تموت .. فلقد كان عقلاً من أكبر عقول الشرق والعروبة والإسلام في عصرنا الحديث .. والموت إنما يصيب الأجسام ، أما هذه العقول الفعالة فإنها لا تموت ! ..

الإصلاح الديني

أوجب تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى منابعها الأولى . . . والنظر إلى العقل باعتباره قوة من أفضل القوى الانسانية، بل هي أصلها على الحقيقة . . .]

محمد عبده

في أخريات حياة الأستاذ الإمام ، وعندما شرع في كتابة
فصول يترجم فيها لحياته ويسجل بها سيرته ، حدد الأهداف
التي ارتفع بها صوته ، وبذل في سبيل تحقيقها جهده وحياته ،
في ثلاثة أهداف :

١ - الإصلاح الديني ، وتحرير الفكر من قيد التقليد . . .

٢ - والإصلاح اللغوي ، بجعل حاضرنَا اللغوي والأدبي
امتداداً لعصرنا الذهبي ، ونحطّي عصور الركاة والعجمة
التي غرق فيها أدبنا في الشكليات والزخارف ،
والمحسنات . . .

٣ - الإصلاح السياسي (قبل أن يهجر السياسة ، ويتضرغ
للمهدفين الأولين) .

ونحن نعتقد أن الوعي بدور الرجل في حياتنا الفكرية لا
يمكن أن يتأتى إلا باللقاء الأضواء الضرورية على فكره في

الإصلاح الديني ، إذ في ميدانه نلتقي ببغوية الرجل مثالفة مشرقة ، ونظفر بأثاره حافلة بكل ما هو إيجابي ، بل تكاد آثاره في هذا الحقل وفي الإصلاح اللغوي والأدبي أن تخلو من السليبات التي يعصادفنا الكثير منها في فكره ومواقفه السياسية .



والرجل قد حدد هدفه من الإصلاح الديني عندما قال عنه : أنه يعني « تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ، واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبطه ، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني ، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم ، باعثاً على البحث في أسرار الكون ، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة ، مطالباً بالتمويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل ... كل هذا أعده أمراً واحداً .

وقد خالفتُ في الدعوة إليه رأي الفتيين العظيمين اللذين يتרכب منها جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم ،^(١) .

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٢ ص ٣١٨ .

ونووضاً بهذه المهمة الصعبة ، مهمة التصدي للتيارين اللذين كانا قد استقطبا أبناء الأمة ومثقفاتها : تيار الجمود القابع في رحاب فكرية العصور المملوكية العثمانية المظلمة ... و تيار « التغريب » « العلماني » ... نووضاً بهذه المهمة الصعبة كان جهاد الأستاذ الامام ضد الافكار والمؤسسات المجسدة لفكرية هذين التيارين ، وفي ذات الوقت كان جهاده لبلورة الموقف الجديد ، والطريق الثالث ، والمذهب الوسط بين هذين التيارين اللذين رفضتهما مدرسة التجديد الديني .

ومنذ البداية أدرك الأستاذ الإمام أن « التقليد » و « الانقياد » هما أخطر القلاع وأمنع الحصون التي يحبس فيها أنصار هذين التيارين عامة الأمة وجمهور الناس ! فأهل الجمود ، من « طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم » قد أضفوا « قداسة » « الدين » على « فكر » العصور المظلمة ، فمنعوا التفكير فيه والاجتهاد في قضاياها ، ومن ثم أصبح « التقليد » و « الانقياد » حائلاً دون مجرد التفكير في التجديد ! ... وكذلك - مع بعض الفروق - صنع أنصار « التغريب » ، عندما اندهشوا وانبهروا « بمظاهر الحضارة الأوروبية » ، فوقفوا منها موقف « المقلد » و « المتقاع » ! ...

وامام هذه القلاع والحصون التي تحصن بها « المقلدون »

و« المتقادون » كان لا بد من الدعوة إلى « تحرير الفكر من قيد التقليد » ، كهدف أول ، وطريق رئيسي ، وشرط أساسي لنجاح الدعوة إلى التجديد . . . وهو ما دعا إليه الأستاذ الإمام . . .

ولوعورة الطريق ، وكثرة المحاذير ، وخطر الانهزامات وكثرتها ، أعلن الأستاذ الإمام أن الأمر يحتاج إلى قدر كبير ومستوى عظيم من « الشجاعة الأدبية » ؟ . . . فبدون ذلك لن يستطيع الجديد الوليد أن يواجه أمة مشدودة - بخاصتها وعامتها - إلى تخلف العصور المظلمة ، أو التبعية لحضارة ليست بحضارتها . . . فالمطلوب هو « الفكر المستقل » ، و« الشجاعة الأدبية » هي الطريق ! . . . وحول هذه القضية القضية يتحدث الأستاذ الامام فيقول : « إن الفكر إنما يكون فكراً له وجود صحيح إذا كان مطلقاً مستقلاً ، يجري في مجراه الذي وضعه الله عليه إلى أن يصل إلى غايته ، وأما الفكر المقيد بالعادات ، المستعبد بالتقليد ، فهو المردول الذي لا شأن له ، وكأنه لا وجود له . وقد جاء الاسلام ليعتق الأفكار من رقها ، ويخلصها من عقاقها ، ويخرجها من ذل الأسر والعبودية ، فنرى القرآن ناعياً على المقلدين ، ذاكراً لهم بأسوأ ما يذكر به المجرم . . . والشجاعة هي التي تعتق الأفكار من رقها ، وتنزع عنها السلاسل والأغلال لتكون حرة مطلقة . . . والشجاع هو الذي لا يخاف في الحق لومة لائم ، فمتى لاح له يصرح به

ويجاهر بنصرته ، وأن يخالف في ذلك الأولين والآخرين ! ...
إن استعمال الفكر والبصيرة في الدين يحتاج إلى شجاعة وقوة
جنان ، وأن يكون صاحب الحق صابراً ثابتاً لا تزعزعه
المخاوف ؟ ! ... » (١) .

ومسلحاً بهذه « الشجاعة الأدبية » أقدم الأستاذ الإمام ،
وتقدم إلى نقد أفكار التيارين اللذين رفضهما ، وإلى التصدي
« للمؤسسات » التي تجسد الفكر المناوئ « لمدرسة التجديد
الديني » . . .

● فالأزهر . . . كان قد وصل الحال به إلى جمود جعله
لا يرى من الاسلام إلا تصورات العصور المظلمة ، التي
استقرت في « الحواشي » و« المثنون » والحكايات اللفظية . . .
فهو يعادي علوم العصر ويرفض إدخالها في مناهجه ، ومنها
« المنطق » ، « الحساب » و« الجغرافيا » و« التاريخ » ؟ ! . . .
وهو لا يدخل في نطاق اهتماماته علوم الاسلام على عهد
ازدهار الحضارة العربية الاسلامية ، ومنها الفلسفة وفكر
التيارات العقلانية الاسلامية ، والفلك والبصريات والمعادن
والطب والموسيقى والحيوان ؟ ! . . . وهو « لتاريخه العريق ،
ولتفرده بالعلم والتعليم طوال هذا التاريخ ، ولارتباطه الوثيق

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٣ ص ٥٣٩ - ٥٤١

بعلوم الدين ، قد غدا جموده خطراً داهياً . فالبعض يحسب
 جهوده على الدين ، فلا يجعل للناس خياراً . في التقدم
 والتهوض ، إلا في « التغريب » و « العلمانية » ، والبعض الآخر
 يضفي القداسة على هذا الجمود كي يشد الأمة بسلامته إلى
 فكرية عصر الظلمات ! ...

وأمام هذه المؤسسة التي نشأ فيها الأستاذ الامام وتعلم ،
 وقف الرجل كثيراً ، وتأمل في سبل إصلاحها طويلاً ، وعلق
 على هذا الإصلاح أغلب أعماله في الإصلاح . . . فمذهبه في
 التجديد الديني يرى أن لا سبيل لنهضة الأمة إذا لم تؤسس
 نهضتها على الدين ، ولذلك فلا سبيل لهذه النهضة إلا بإصلاح
 معاهد الدين ، أي الأزهر الشريف . . . وحتى عندما كان
 اليأس يتطرق إليه من إمكانية الإصلاح للأزهر ، فإن أعماله
 كانت تتعلق « بدار العلوم » التي تجمع بين علوم الدين
 وعلوم العصر - بل لقد رآها حبيلاً مأموناً لوحدة « الشخصية
 التعليمية » للأمة ، بدلاً من الانقسام والانفصال إلى « تعليم
 مدني » لا صلة له بالدين ، و « تعليم ديني » لا صلة له بالمدنية
 والدنيا ، فكتب : إن دار العلوم « تصلح أن تكون ينبوعاً
 للتهذيب النفسي والفكري ، والديني والخلقي ، ويمكن أن
 ينتهي أمرها إلى أن تحمل محل الأزهر ، وعند ذلك يتم توحيد
 التربية في عصر ؟ ! ... » (١)

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبيد . ج ٣ ص ١١٩ .

والذين يستغربون مثل هذا الرأي عليهم أن لا
بتصوروا ... « أزهري اليوم » ، فأزهري ذلك التاريخ كان غارقاً
حتى قمة رأسه في المحافظة والحمود ...

ولقد كان الأستاذ الإمام عضواً بمجلس إدارة الأزهر ،
وفي هذا المجلس كانت معاركه من أجل تطوير مناهج التعليم
فيه ... ويكفي أن نعلم أن الرجل قد كافح طويلاً وكثيراً
كي يدرس طلاب الأزهر - « الجغرافيا » ، على حين كان
الشيخ يرون فيها وفي أمثالها « بدعاً » مستحثة تدخل في باب
الفضائل التي ستلقى مع أصحابها في النار ! ... وفي حوار
دار بين الأستاذ الإمام وبين الشيخ محمد البحيري ، في اجتماع
لمجلس إدارة الأزهر ، حول هذه القضية ، تحدث الشيخ
البحيري عن تعليم الطلاب قائلاً :

« إنما نعلمهم كما تعلمنا ! ... » - [فأجابه الأستاذ
الإمام]:

- وهذا هو الذي أخاف منه ! - [فرد البحيري]

- ألم تتعلم أنت في الأزهر ؟ ! وقد بلغت ما بلغت من
مراقي العلم ، وصرت فيه العلم الفرد ؟ ! ...
[فأجابه الإمام] :

- إن كان في حظ من العلم الصحيح ، الذي نذكر ،
فإنني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكثس من دماغي
ما علق فيه من وساخنة الأزهر ، وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريده
له من النظافة ؟! ... » (١) .

إنها إجابة قاسية حقاً ... لكن فهمها مستحيل دون
نصور حال « أزهر ذلك التاريخ » الذي كان يرفض دراسة
« الجغرافيا » و « التاريخ »! ...

ولقد حقق الأستاذ الامام نجاحاً جزئياً في صراعه ضد
الجمود في الأزهر ، فدخلت بعض العلوم الجديدة إلى مناهج
طلابه ، لكنه أخفق في البلوغ بالأزهر إلى ما كان يريد ، إلى
حيث يصبح منارة للتجديد الديني ، تنطلق من تراث عصر
النهضة القديم إلى العصر الحديث ، دون أن تكبل عقلها
وتثقل خطوها بفكرية عصر الركاقة والانحطاط . ولقد أسهم
في هذا الاخفاق أطراف كثيرون : الحديوي ، الذي استعان
بالشيوخ في الكيد للأستاذ الإمام ! ... والشيوخ الذين
دافعوا - ببراءة وإخلاص نادرين - عن ما ألفوه ! ... بل
والانكليز ، الذين أوهموا الأستاذ الإمام أنهم أنصار مذهبه
الاصلاحي . كسهم تركوا الأمور تسير في صالح خصوم هذا

(١) الأعمال الكاملة للإمام ج ٣ ص ١٧٨ ، ١٧٩

الإصلاح ، وذلك حتى لا يصبح التحديد حقيقة تُسد على
« تقرّيبهم » الطريق . . .

والذين يتبعون قصة الصراع بين محمد عبده وبين
الجمود في الأزهر ، وما سببه ذلك للرجل من متاعب وتوترات
وآلام ، بل وبأس وقنوط ، يميلون إلى أن إحقاقه هذا كان من
أسباب المرض الذي توفي فيه ؟ ! . . . لكننا يجب أن نميز بين
يأسه - أحياناً - من إصلاح الأزهر ، وبين اليأس من الإصلاح
الاسلامي ، وهو ما لم يتطرق إليه في يوم من الأيام . . . ولقد
تحدث يوماً إلى الشيخ رشيد رضا عن هذه القضية فقال :
« إذا بنيت من إصلاح الأزهر فإني أنتفي عشرة من طلبة
العلم ، وأجعل لهم مكاناً عندي في « عين شمس » ، أربيهم
فيه تربية صوفية ، مع إكمال تعليمهم . . . ليكونوا حلقاً في في
خدمة الاسلام . ذلك أنني لا أئأس من الإصلاح الاسلامي ،
بل أترك الحكومة ، ثم أؤلف كتاباً في بيان حقيقة الأزهر ،
أمثل فيه أخلاق أهله وعقولهم ومبلغ علومهم ونائيرهم في
الوجود ، وأنشره باللغة العربية ولغة اغريقية حتى يعلم
المسلمون وغيرهم حقيقة هذا المكان التي يجهلها الناس حتى
من أهله ؟ ! » .

ثم استطرد فقال العبارة التي تلخص موقفه من هذه
المؤسسة « الفكرية - التعليمية » : « إن بقاء الأزهر متداعياً

على حاله ، في هذا العصر ، محال ، فهو إما أن يعمر وإما أن يتم
خراجه ١٩ هـ (١) .

وأحسب هذه العبارة قد عدت شعار كل المصلحين الذين
سعوا لتطوير هذه المؤسسة - من كان منهم من أبنائها ومن لم
يكن من شيوخها - منذ عصر الإمام محمد عبده وحتى اليوم ..
بل وحتى الغد ١٩ .

هذا عن الأزهر الشريف ..

● **والمجددون النصوصيون ..** الذين سبقوا ،
بتحديدهم ، مدرسة الأفغاني ومحمد عبده لم يكن لتحديدتهم كافياً
ولا ناجعاً في نظر الأستاذ الإمام .. فهم قد عاثوا إلىصوص
الإسلام الأولى والتقية فانخذلوا دليلاً على غربة البدع والخرافات
والاضافات عن عقائد الإسلام وشعائره ، ولكنهم - لستأثم
البدوية في مجتمعات بدوية بسيطة - قد وقفوا عند ظواهر هذه
النصوص ، والتزموا المذهب السلفي النصوصي - مذهب أهل
الحديث وأتباع الإمام أحمد بن حنبل [١٦٤ - ٢٤١ هـ
٧٨٠ - ٨٥٥ م] - المناهض للتأويل والرافض لأعمال العقل
في علوم الشرع والدين .. وكانت « الحركة الوهابية » نموذجاً
لهذا اللون من « التجديد » المنصوص الذي اتبعه

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ٣ ص ٥٣١ ، ٥٣٢

الأستاذ الإمام ، فتحدث عن أصحابه قائلاً : « ... ولكن هذه الفئة أضيق عطفاً^(١) وأخرج صدى من التقليد ، وهي وإن أنكرت الكثير من البدع ، ونحت عن الدين كثيراً مما أضيف إليه وليس منه ، فإنها ترى وجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد ، والتقييد به ، بدون التفات إلى ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين وإليها كانت الدعوة ولأجلها منحت السبوة . فلم يكونوا للعلم أولياء ، ولا للمدنية أحياء ! ... »^(٢) .

ذلك أن التجديد الذي أراده الأستاذ الإمام لم يكن يتف فقط عند تنقية الدين من البدع والخرافات والاضافات ، وإنما كان تجديدًا كاملاً متكاملًا ، يستلهم ، بالعقل الحديث ، عقلانية التراث الإسلامي ، ويضيف لمعطيات هذا التراث ما يلائمها وينسجها من علوم العصر وثمرات الحضارات الأخرى ، وذلك حتى يكون هذا التجديد وأنصاره أولياء للعلم وأحياء للمدنية ، يقدمون للأمة البديل عن « الحمود » وعن « التغريب » في ذات الوقت ! ..

● وأدعياء السلطة الدينية ... أولئك الذين انتقدوا ،

(١) أي أضيق أفقاً ومعنى « العطف » أصلاً : مبرك الجمل ومريض الغنم .

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٣ ص ٣١٤

بالتقليد ، إلى كهانة الديانات الأخرى ، فادعوا لأنفسهم سلطاناً دينياً ، ثم يجعله الاسلام لغير الله ، ثم استخدموا هذا السلطان في تحرير الأمة من حقها في النظر والاجتهاد والتجديد ، فأصفوا القداسة على غير المقدسات ، بل وعلى ما ترفضه المقدسات ؟ ...

ولقد أفاض الأستاذ الإمام في نقد « الرئاسات الدينية » التي زعمت لنفسها ذلك السلطان ، فقهاء كانوا أم من المتصوفين^(١) فهو يجاهد لتحرير العقل والعقلاء من سلطان هؤلاء الوسطاء ، لأن الاسلام يرفض الوساطة بين الإنسان وخالقه ، ومن ثم ينكر إخفاء القدسية الإلهية - أو ما هو من جنسها - على أي إنسان فالإيمان بالله يرفع النفوس عن الخضوع والاستعباد للرؤساء الذين استذلوا البشر بالسلطة الدينية ، وهي دعوى القداسة والوساطة عند الله ، ودعوى التشريع والقول على الله بدون إذن الله ، أو السلطة الدنيوية ، وهي سلطة الملك والاستبداد ، فإن العبودية لغير الله تهيئ بالبشر إلى دركة الخيوان المسخر أو الزرع المستنبت وحق على الإنسان أن لا يرضى لنفسه أن يكون عبداً ذليلاً لبشر مثله للمقرب ديني أو دنيوي . وقد أعزه الله بالإيمان . وإنما أثمة الدين عنده مبلغون لما شرع الله ، وأئمة

(١) انظر فصل [الجامعة الاسلامية] في هذا الكتاب

الدنيا منفذون لأحكام الله . وإنما الخضوع الديني لله ولشرعه ،
لا لشخصهم وألقابهم ! ... » (١) .

ولم يكن هؤلاء « الرؤساء الدينيون » الذين وجه الأستاذ
الإمام لهم النقد وشن عليهم الحرب هم ، فقط ، الفقهاء ،
المتحصنون بصحن الأزهر وأعمدته وحلقاته ، بل ومدعو
التصوف من شيوخ الطرق الصوفية ، أولئك الذين اقتسموا
عقول الأحياء وأموالهم باسم الأموات وما أقيم على مقابرهم
من قباب وما يتلى فيها من أذكار وأوراد ! ...

فهؤلاء الذين يبيعون « الارشاد » بالأموال يحذر منهم
الإمام محمد عبده ، بل ويدعو إلى قطع أيديهم كي لا تمتد إلى
أموال الناس ، فيتحدث إلى من سأله عن موقف الاسلام من
اتخاذ المرشد والمهذب في الدين فيقول : « إذا وجدت من ثراء
سابقاً لك في العلم والعمل وحسن الخلق ، وأردت أن
تسترشد به ، فانظر وراء هذا شرطاً واحداً ، وهو أن لا يكون
دين هذا الرجل دكانه ، أي أن لا يقبل منك جزاء على
الارشاد ، فإذا رأيته لا يمد يده للأخذ فامدد إليه يدك ،
وعاهده على الاسترشاد بعلمه وعرفانه . وإذا كان يمد يده
للأخذ منك فلا تمد يدك إلى يده إلا بالسكين ، فإنه لص قد
اتخذ الدين حرفة ! ... واكتف بالعمل بما تعلم ، والله

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، ج ٤ ص ٤٣٠ .

ييديك ويسددك ... (١) ... ذلك أن هؤلاء
 « اللصوص » - وفق تعبير الأستاذ الإمام - قد رفعوا اعلاماً
 ورايات ولبسوا خرقاً ومرقعات ، ثم اقتادوا العامة إلى حيث
 نظموها ، أحزاباً للأموات . فكان أن اتخذ الناس هؤلاء
 الأموات ، وسطاء إلى الله ، يدعونهم كي يقضوا لهم
 الخوائج ، بل والخوائج التي يظنون صعوبة قضائها إن هم
 توجهوا بالطلب مباشرة إلى الله ؟ ... ويستمدون منهم
 العون والبركات . . . وهم ، لذلك ، يشدون إلى الأضرحة
 الرحال ، ويطفون حولها ، بل ويقبلون منها الاعتاب
 والأحجار . . . وكل ذلك مما يدخل الإسلام في باب الوثنية
 والشرك ، ويؤكد الأستاذ الإمام على أنه شرك أكبر وجلي ،
 وليس بالأصغر أو الخفي . . . ولذلك فهو يش على
 هؤلاء القوم حرباً صروساً ، ويقول : « إن الناس يألون
 الأموات الذين يعتقدون فيهم الولاية ، مما قطعه الله عنهم من
 رزق الدنيا ومصالحها ، وما لا يبذل من ذلك بحسب الأسباب
 والسنة الإلهية وما يبذل ، فيطلبون منهم المال وريادة الغنة
 وغناء الزرع وشفاء المرضى ، والانتقام من الأعداء . . . وهذا
 العمل من أعمال الوثنيين ، ياباه الإسلام ، وتنتهي عنه آيات
 التوحيد في القرآن وتذمه . . . فالشرك أنواع وضروب ، أدناها
 ما يتبادر إلى أذهان عامة المسلمين أنه العبادة لغير الله ،

كالكركوع والسجود له ، وأشدّها وأقوّاها هو ما سماه الله دعاء
 واستشفاعاً ، وهو التوسل بالموتى إلى الله ، ونوسيطهم بينهم
 وبينه تعالى .. فهذا المعنى هو أشد أنواع الشرك ، وأقوى
 مظاهره التي يتحلّى فيها معناه أتم التجلّي ، وهو الذي لا يرفع
 معه صلاة ولا صيام ولا عبادة أخرى .. ولقد فشى هذا الشرك
 في المسلمين اليوم ، ومن الشواهد على ذلك حال المعتقدين
 الغالين في البدوي ، شيخ العرب (١) والدموقي (٢) وغيرهما ،
 وهي شواهد لا تخفى التأويل .. وإن الذين يؤوّلون لأمثال
 هؤلاء إنما يتكفّون الاعتذار لهم لرحمتهم عن شرك حلي واضح
 إلى شرك أقل منه حلا ، ووضوحاً ، ولكنه شرك ظاهر على كل
 حال ، وهو ليس من الشرك الخفي ! .. (٣)

● وأنصار « التغريب » .. أولئك الذين يسمون

(١) السيد البدوي ، أحمد بن علي بن إبراهيم الخسبي | ٥٩٦ - ٦٧٥ هـ

١٢٠٠ - ١٢٧٦ م] من مشاهير التصوفة ، أصحاب المرات بمصر ، ولد

بغداد بالغرب ، وجاء إلى مصر ، بعد أن طاف بلاد كثيرة ، واستقر بدمية

مطبقاً ، وله طريقة صوفية تنسب إليه

(٢) إبراهيم بن أبي الجعد بن قريش بن محمد [٦٣٣ - ٦٧٦ هـ - ١٢٣٥ -

١٢٧٧ م] من كبار التصوفين ، شاع بدمية دموق ، مصر ، وله بها مشهد

بزار ، وطريقة صوفية نسب إليه

(٣) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٥ ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

« بالتمدين » وه المتورين » ، والذين يريدون لبلادهم أن تصبح قطعة من أوروبا ! ... وهؤلاء رأى فيهم الإمام محمد عبده النقيض لأهل الجمود وأنصار العصور المظلمة - فأهل الجمود يرون في « العقل » : كضراً ، وفي « المنطق » : زندقة ، وفي الحضارة الحديثة : نقبضاً للامتحان بالدين ! ... وأنصار « التغريب » يرون في « النقل » : تخلفاً - هكذا بإطلاق - . . . ويرون في التراث قيوداً تشد الأمة إلى العصور المظلمة وتحول دون تقدمها - هكذا ، أيضاً ، بإطلاق وتعميم ! - فهم لا يرون من الاسلام إلا « شكله المملوكي العثماني » ومن ثم لا يرون للتقدم سبيلاً إلا سبيل الحضارة الأوروبية الغازية المنتصرة التي أدهشت فيهم العقول ومهت منهم الأنصار ! .

ولقد قباد الثور من الاصلاح الاسلامي هؤلاء « المتغربين » إلى إهمال رباط الجامعة الاسلامية بين بلاد الاسلام وأقطاره وشعوبه ، فقدموا « الوطنية » كنقيض لرابطة التضامن بين أبناء الملة والدين ، وهو ما يحقق خدمة عظمى للاستعمار ، فكان أن « انحلت الروابط الملية » ، بل تقطعت أكثرها ، حتى كادت الأمة تخرج عن كونها أمة حقيقية متكافلة بالمصالح الاجتماعية والتعاون على الأعمال المشتركة التي تحفظ وحدتها . وظفق بعض هؤلاء « المتمدنين » - الذين قطعوا روابطها بأيديهم يفكرون في جعل الرابطة الوطنية لأهل كل قطر بدلاً من الرابطة الملية الجامعة لأهل الأقطار الكثيرة ، فلم

يفلحوا ، ولكن أثر كلامهم أربأ التأثير ... » (١) .

وحق الذين تحدثوا ، من أنصار « التخريب » ، عن الاسلام ، فإنهم قد تحدثوا عنه « كقومية وجنسية » ، وليس كعقيدة تلعب الدور الرئيسي في تشكيل الحضارة وتحديد نمط التقدم والتجديد والنهوض « فالاسلام عند هؤلاء الذين يصفون أنفسهم بالمتدمنين ، قد خرج عن كونه عقيدة دينية ، إلى كونه جنسية سياسية ، آية الاستمساك به هي مدح الحكام ... » أيا كان موقع هؤلاء الحكام من حقيقة الاسلام (٢) ! ...

ولم يكن هذا هو الطريق الذي نهجته مدرسة التجديد الديني ... كما لم يكن طريقها هو طريق أنصار المحافظة والجمود ... ذلك أنها قد بشرت بطريقة ثالث يبنى حضارة حديثة على أسس من الدين والتراث ... فهذه سبيل لمريد الإصلاح في المسلمين لا مندوحة عنها ، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوج المصلح إلى إنشاء بناء جديد ، ليس عنده من مواده شيء ، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً . وإذا كان الدين كافلاً بتهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال وحمل النفوس على طلب السعادة من

(١) المصدر السابق . ج ٤ ص ٦٨٣ .

(٢) المصدر السابق . ج ٤ ص ٦٨٢ .

أبوابها ، ولأهله الثقة فيه ، وهو حاضر لديهم ، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إمام لهم به ، فلم العدول عنه إلى غيره ؟ ... !^(١) .

ثم إن هذا التأسيس على الدين والتراث ، لا يعني إهمال ما ليس من الدين والتراث ، إذ لو رزق الله المسلمين حاكماً يعرف دينه ، ويأخذهم بأحكامه ، لرأيتهم قد غلبوا ، والقرآن الكريم في إحدى اليدين ، وما قرر الأولون وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى ، ذلك لأخترتهم ، وهذا لدنياهم ، ولساروا يزاحمون الأوروبيين فيزحومهم ! ... !^(٢) كما يقول الأستاذ الإمام . . .

إنه الطريق الجديد . . . والمتميز . . . والثالث . . . والوسط . . . وأيضاً الأكثر صعوبة ، ولكنه الملائم لطبيعة الأمة ، والأكثر أماناً وجدوى . . . فمكان المدينة لا يلبون دعوة من يؤذن من خلف السور ؟ ! . . .

وإذا كان هذا هو موقف الأستاذ الإمام - الذي هو

(١) المصدر السابق، ج ٣ ص ٢٣١ .

(٢) المصدر السابق - ج ٣ ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .

موقف مدرسة التجديد الديني - من القوى والسيارات
 والمؤسسات الأخرى التي كانت تصطرع على أرض الواقع
 وتستقطب اهتمامات الأمة وجماهيرها في الجدل الدائر حول
 سبل النهضة والإصلاح . . . فإن الرجل لم يقف في طريق
 الإصلاح الديني عند نقد الخصوم ، ولا عند تحديد المعالم
 الرئيسية لمذهبه الجديد وطريقه المميز . . . بل لقد مضى في
 دعوته ، ينظر في فكر الإسلام وتاريخه ، وواقع أمته ، حتى
 تحصلت لنا من أعماله الفكرية العديد من النظرات والنظريات
 التي زادت معالم هذا النهج في الإصلاح وضوحاً وتحديداً . . .

ولقد كانت رؤية الأستاذ الإمام للقرآن الكريم ، والنهج
 الذي نهجه عندما عزم على تفسيره أحد المعالم البارزة في
 الإصلاح الديني عنده . فنحن . . . واجدون في هذه الرؤية ،
 مثلاً :

١ - تحديده لمعنى الإعجاز الحقيقي للقرآن الكريم .
 فهذا الإعجاز ليس لغوياً ، في الأساس ، كما أنه غير مستمد
 من كونه كتاب فن أو أدب أو تاريخ أو علوم . . . وإنما من
 كونه كتاب دين يهدي الناس إلى المجتمع الفاضل والطريق
 السوي والخلق العظيم ، على مر الأزمنة ، ورغم اختلاف
 المكان وتعدد الأجناس . . . ذلك هو الإعجاز الحقيقي
 للقرآن . . . « فالقرآن ليس كتاباً فنياً فيكون لكل مقصد من
 مقاصده باب خاص به ، وإنما هو كتاب هداية ووعظ ينتقل

بالإنسان من شأن من شأنه إلى آخر . . . ولذلك فإن التفسير الذي نطلبه هو : فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم ، في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة ، فإن هذا هو المقصود الأعلى منه ، وما وراء هذا من المباحث تابع له ، أو وسيلة لتحقيقه . . . (١)

٢ - علاؤه شأن العقل في تفسير القرآن ، وهو كتاب الدين الأول والأساسي ، ورأيه في وجوب أن يطرح الذين يريدون تفسير القرآن تفسيراً حديثاً مستنيراً ، أن يطرحوا جانباً « رؤية » السابقين من المفسرين ، وأن يتزودوا فقط بالأسلحة والأدوات اللغوية ، وشيء من أسباب النزول ، ومعلومات السيرة النبوية ، ومعارف التاريخ الإنساني عن حياة الكون والشعوب التي يعرض لها القرآن الكريم .

فهو يعتبر أن « رؤية » المفسرين السابقين قد ارتبطت بالمستوى العقلي ودرجة العلم التي بلغوها وتحصلت لمجتمعاتهم وبيئاتهم الثقافية ، وليس بالضرورة أن يكون عقلنا واقفاً عندما بلغوه فقط ، ولا أن تكون حصيلتنا الفكرية هي فقط ما حصلوه . . . وهو لذلك يحدد منهجه في تفسير القرآن ، ويدعو إليه عندما يخاطب أحد أعضاء [جمعية العروة الوثقى] ، فيقول له : « دأوم على قراءة القرآن . وتفهم أوامره ونواهيه ،

(١) المصدر السابق . ج ٤ ص ٦٨٩ ، ٦٩٠ ، ٩١ .

ومواعظه وعبره ، كما كان يتلى على المؤمنين والكافرين أيام الوحي ، وحافظ النظر إلى وجوه التفسير إلا لفهم مفرد غاب عنك مراد العرب منه ، أو ارتباط مفرد بأخر خفي عليك متصلة ، ثم اذهب إلى ما يشخصك القرآن إليه ، وأحمل نفسك على ما يحمل عليه ، وضم إلى ذلك مظالعة السيرة النبوية ، واقفاً عند الصحيح المعقول ، حاجزاً عنيك عن الضعيف والمبدول ! » (١) .

وفي إطار النهج التجديدي للأستاذ الإمام في تفسير القرآن نلتقي بملامح متميزة ، ونلاحظ عدداً من المبادئ التي حددها ، والتي تستوجب منا الإشارة والانتباه . . .

● فمنهجه العقلاني في التفسير ، عندما ينظر للقرآن « ككتاب دين » في الجوهر والأساس ، يدعونا إلى رفضه مذهب أولئك الذين ينظرون إلى القرآن كديوان للعلوم والفنون . ذلك أن حمل العلوم على القرآن ، وما يسمى « بالتفسير العلمي » لبعض آياته ، إما أن يؤدي إلى قسر هذه الآيات كي تطابق النظريات العلمية ، أو تكلف الصلات بين هذه الآيات وتلك النظريات ، أو إلقاء الشبهات على صدق النظريات ، عند قوم ، وعلى صدق الآيات ، عند آخرين ؟ ! . . . وفي كل الحالات ، فإن هذا المنهج يقيد

(١) المصدر السابق ، ج ١ ص ٥٨٩ .

« العقل العلمي » بما لا ضرورة له ولا فائدة فيه من القيود والأغلال ، الأمر الذي يتنافى إرادة الله وأمره لنا بالنظر والتدبر في كتاب الكون وما فيه من سنن وآيات . . . ثم إن هذا المنهج ، اللاعقلي ، في تفسير القرآن ، إنما ينطلق من فهم خاطيء لطبيعة الدين والرسالة السماوية ، عندما يخلط بين مقاصدها الروحية ، التي هي المقاصد الأولى ، والأهم لها ، وبين نشاط العقل الانساني وثمرات التجربة الانسانية ، اللذين لم يشأ الاسلام أن يقيدهما بما يعوقهما عن الغزو والسياسة ، والفتح في مختلف الميادين . . .

ونطبقاً لهذا المنهج الذي نهجه الأستاذ الإمام في التفسير ، وجدناه ينكر ويستنكر موقف الذين يبحثون عن حقائق العلوم الطبيعية في القرآن والدين . . . فيقول : « إنه لو كان من وظيفة النبي أن يبين العلوم الطبيعية والفلكية لكان يجب أن تعطى مواهب الحس والعقل ، وينزع الاستقلال من الانسان ، ويلزم بأن يتلقى كل فرد من أفراد كل شيء بالتسليم ، ولوجب أن يكون عدد الرسل في كل أمة كافياً لتعليم أفرادها في كل زمن ما يحتاجون إليه من أمور معاشهم ومعادهم ، وإن شئت فقل : لوجب أن لا يكون الانسان هذا النوع الذي يعرفه ! . . نعم ، إن الأنبياء ينبهون الناس ، بالأجمال ، إلى استعمال حواسهم وعقولهم في كل ما يريد منافعهم ومعارفهم التي ترتقي بها نفوسهم ولكن مع وصلها

بالتنبه على ما يقوي الايمان ويزيد العبرة . . . لقد أرشدنا نبينا ﷺ ، إلى وجوب استقلالنا دونه في مسائل ديانا في واقعة تأبير النخل ، إذ قال : «أنتم أعلم بأمور دينكم» . ومن هنا كان السؤال عن حقيقة الروح خطأ . . كما كان السؤال عن علة اختلاف أطوار الأهله خطأ . . بل عده القرآن من قبيل إثبات البيوت من ظهورها ! . . .^(١) . فأبواب بيوت هذه العلوم هي العقل والتجريب ، وليس النقل وكتب الدين ! . . .

أما ما عرض له القرآن الكريم من إشارات كونية ، فإن مقصده منه - في رأي الإمام محمد عبده - هو العظة والعبرة لا تقرير الحقائق وإيراد النظريات ، فمثلاً «حقيقة البرق والرعد والصاعقة وأسباب حدوثها ، ليست من مباحث القرآن ، لأنها من علم الطبيعة (أي الخليفة) ، وحوادث الجو ، التي في استطاعة الناس معرفتها باجتهدهم ، ولا تتوقف على الوحي ، وإنما تذكر الظواهر الطبيعية في القرآن لأجل الاعتبار والاستدلال ، وصرف العقل إلى البحث الذي يقوي به الفهم والدين»^(٢) . . . يذكر القرآن ، إجمالاً ، من آثار الله في الأكوان تحريكا للعبرة ، وتذكيراً بالنعمة ، وحفزاً للفكرة ، لا تقريراً لقواعد الطبيعة ، ولا إلزاماً باعتقاد خاص في الخليفة^(٣) .

(١) المصدر السابق . ج ٤ . ص ٤٨٦ ، ٤٨٧ .

(٢) المصدر السابق . ج ٤ ص ٩٤ .

(٣) المصدر السابق . ج ٣ ص ٢٧٩ . وانظر كذلك ٤٢٢ .

هكذا يحسم الأستاذ الإمام القضية ، ويقرر أن القرآن لا يحدد قواعد للطبيعة وعلومها ، ولا يلزم الناس باعتقاد خاص في الخليفة ، أي في الطبيعة وما يتعلق بها . . . وإنما هو يترك هذه الميادين للعقل والتجريب ! . . .

● وهذا الموقف الإلهي الذي جعل القرآن مصدراً للدين والهدى وخلق الإنسان السوي ، ثم جعل العقل الانساني مرجعاً في العلوم الكونية والأمور الدنيوية ، التفصيلية والمتغيرة ، يبيننا الله به إلى طبيعة الدين ومهام الوحي واختصاصات الرسالة ، كي لا نخلط بينها وبين غيرها من المهام والطبائع والاختصاصات ، إذ في إدراك ما بين هذه المهام من تمايز وضع الأمور في نصابها ، ومن ثم تحرير العقل الانساني من أية قيود ، حقيقية كانت أو متوهمة تلك القيود ! . . . وبعبارة الأستاذ الإمام « . . . فليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمي الصناعات ، فليس مما جاءوا له تعليم التاريخ ، ولا تفصيل ما يحتويه عالم الكواكب ، ولا بيان ما يختلف من حركاتها ، ولا ما استكن من طبقات الأرض ، ولا مقادير الطول فيها والعرض ، ولا ما تحتاج إليه النباتات في نموها ، ولا ما تفتقر إليه الحيوانات في بقاء أشخاصها وأنواعها ، وغير ذلك مما وضعت له العلوم ، وتساقفت في الوصول إلى دقائقه الفهوم ، فإن ذلك كله من وسائل الكسب وتحصيل طرق الراحة ، هدى الله إليه البشر بما

أودع فيهم من الإدراك ، يزيد في سعادة المحصلين ، ويقضي فيه بالنكد على المقصرين . . . أما ما ورد في كلام الأنبياء من الإشارة إلى شيء مما ذكرنا في أحوال الأفلاك أو هيئة الأرض ، فإنما يقصد منه النظر إلى ما فيه من الدلالة على حكمة مبدعه ، أو توجيه الفكر إلى الغوص لإدراك أسرارهِ وبيداته . . . (١) .

● وهذا الموقف الاسلامي الذي يخرج ميدان العلوم الكونية ، بحقائقها وقوانينها ونظرياتها ، من نطاق الوحي والشرع والدين ، إنما يحور العقل من أية قيود ، الأمر الذي ينمي فيه روح البحث والتطلع والريادة ، بل والمغامرة في آفاق البحث بميادين هذه العلوم . . . وتلك مشيئة إلهية تفعل فعلها ، عندما يمثل لها الانسان ، في سعادة البشر ورفي المجتمعات . . . فلا يجوز أن يقام الدين حاجزاً بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات الممكنة بقدر الامكان ، بل يجب أن يكون الدين باعثاً لها على طلب العرفان ، مطالباً لها باحترام البرهان ، فارضاً عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم ، ولكن مع التزام القصد ، والوقوف في سلامة الاعتقاد عند

(١) المصدر السابق . ج ٣ ص ٤٢٢ .

المحدد . ومن قال غير ذلك فقد جهل الدين وجنى عليه جناية لا يغفرها له رب العالمين ا . . . » (١) .

ويشير الأستاذ الإمام إلى أن هذا الموقف - المحرر للعقل ، والمحدد أن المرجع في العلوم هو البرهان العقلي والتجربة الانسانية ، وليس النصوص الشرعية والمأثورات - يشير إلى أن هذا الموقف هو « ميزة إسلامية » ، اقتضاها نضج الانسانية وبلوغها مرحلة الرشد ، التي اقتضت ختام طور النبوة والرسالة ، وإمئزاز النظر في كتاب الكون إلى عقل الانسانية الرشيد . . . فعلى حين كانت كتب الدين في الشرائع السابقة تحكي في نشأة الكون التفاصيل ، الأمر الذي عرضها لامشغالات ، بل وعن ، أمام مكتشفات العلم وبراهين العقل ، وجدنا الاسلام ، وقرآنه الكريم ، يتركان تلك النشأة وتاريخها للعلم وأدواته في البحث والكشف والاستدلال « فآله ، سبحانه ، قد خلق هذه الأرض وهذه السماوات التي فوقنا بالتدريج ، وما أشهدنا خلقهن ، وإنما ذكر لنا ما ذكر للاستدلال ، على قدرته وحكمته ، وللامتنان علينا بنعمته ، لا لبيان تاريخ تكوينها بالترتيب ، لأن هذا ليس من مقاصد الدين . . . فمن أراد أن يزداد علمه فليطلبه من البحث في الكون ، وعليه بدراسة ما كتب الباحثون فيه من قبل ، وما

(١) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٤٢٢ ، ٤٢٣ .

اكتشف المكتشفون من شؤونه . . . وحسبه أن الكتاب أرشده
إلى ذلك وأباحه له . . . (١)

● ولقد ذهب الأستاذ الامام فعمم هذا النهج - الذي
يرفض أن يكون القرآن كتاباً للعلوم الطبيعية والكونية - عممه
على ما ورد في القرآن من قصص الأولين وذكر لتاريخ الأمم
التي سبقت أمة الاسلام . . . فالقرآن - عنده - ليس كتاباً
تاريخي، رغم هذا القصص التاريخي الذي ورد فيه ،
وليس لمفسر أو قارئ أن يلتصق فيه « حقائق » التاريخ
ووقائعه ، لأن ما فيه من قصص تاريخي إنما جاء لبيان العظمة
وتبيان مواطن الاعتبار . . . « فليس في القرآن شيء من
التاريخ ، من حيث هو قصص وأخبار للأمم أو البلاد لمعرفة
أحوالها ، وإنما هي الآيات والعبير تجلت في سياق الوقائع
بين الرسل وأقوامهم ، لبيان سنن الله تعالى فيهم . . .
ولذلك لم تذكر قصة بترنيبها وتفاصيلها ، وإنما يذكر موضع
العبرة فيها . . . فليس القرآن تاريخاً ولا قصصاً ، وإنما
هو هداية وموعظة ، فلا يذكر قصة لبيان تاريخ حدوثها ، ولا
لأجل التفكه بها ، أو الاحاطة بتفاصيلها ، وإنما يذكر ما يذكر
لأجل العبرة . . . إن محاولة جعل قصص القرآن ككتب

(١) المصدر السابق، ج ٤ ص ١٢٧.

التاريخ ، بإدخال ما يروون فيها على أنه بيان لها هي مخالفة
 لسنة ، وصرف للقلوب عن موعظته ، وإضاعة لمقصوده
 وحكمته . . . إن القصص جاءت في القرآن لأجل الموعظة
 والاعتبار ، لا لبيان التاريخ ، ولا للحمل على الاعتقاد ،
 بجزئيات الإخبار عن الغابرين ، وإنه ليحكى من عقائدهم
 الحق والباطل ، ومن نقاليدهم الصادق والكاذب ، ومن عاداتهم
 النافع والضار ، لأجل الموعظة والاعتبار فحكاية القرآن لا نعدو
 موضع العبرة ولا تتجاوز موطن الهداية ، ولا بد أن يأتي في
 العبارة أو السياق وأسلوب النظم ما يدل على استحسان الحسن
 واستهجان القبيح ، وقد يأتي في الحكاية بالتعبيرات المستعملة
 عند المخاطبين أو المحكى عنهم ، وإن لم تكن صحيحة في
 نفسها ، كقوله ﴿ كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ﴾^(١)
 وكقوله : ﴿ بلغ مطلع الشمس ﴾^(٢) . . وهذا الأسلوب
 مألوف ، فإننا نرى كثيراً من كتاب العربية وكتاب الأفرنج
 يذكرون آفة الخير والشر في خطبهم ومقالاتهم ، لا سيما في
 سياق مقالاتهم عن اليونان والمصريين القدماء ، ولا يعتقد أحد
 منهم شيئاً من تلك الخرافات الوثنية ، ويقول أهل السواحل :
 غربت الشمس أو سقط قرص الشمس في البحر أو في الماء ،

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) الكهف : ٩٠ .

ولا يعتقدون ذلك، وإنما يعبرون عن المرثي... (١).

فما في القرآن، وما في كلام الزسل، وما في نصوص
الديانة من إشارات للكون وحقائق علومه، أو قصص يحكي
طرفاً من التاريخ، لم يقصد الدين بها تقرير الحقائق العلمية أو
الوفائع التاريخية، ولا تحديد تصور ديني خاص لما يجب أن
تكون عليه حقائق هذه العلوم ونظرياتها... بل يجب أن
يكون العقل والتجريب هو المرجع والقيصل والسيد في هذه
الميادين... هكذا قرر الإسلام، وهذا انحاز القرآن، وعلى
المفسرين له أن يتناولوا إشاراته العلمية والتاريخية بهذا النهج،
كي لا يكبلوا العقل المسلم بقيود لم يردها الله!...

٣- ولقد كان إعلاء الأستاذ الإمام لشأن العقل في
تفسيره للقرآن تطبيقاً أميناً لموقفه العام الذي يعلي من شأن
العقل في مختلف ميادين البحث والنظر والتفكير... وهو، في
هذا الأمر، يقف قريباً جداً من موقف الفلاسفة الإلهيين،
ومنهم «المعتزلة» بين مدارس المتكلمين المسلمين، فهو يعتبر
كل النتائج التي يصل إليها العقل الانساني سبلاً توصل إلى
ذات الله، أي أن طريق العقل هو طريق معرفة الله، ولذلك

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج ٤ ص ٤٨٧، ٤٨٤، ٧٠٤، ٧٠٥.

فهو يقول : إن « العقل من أجل القوى ، بل هو قوة القوى الإنسانية وعمادها ، والكون جميعه هو صحيفته التي ينظر فيها وكتابه الذي يتلوه ، وكل ما يقرأ فيه فهو هداية إلى الله وسبيل للوصول إليه » فليس هناك إذن صفحات في هذا الكون محظور على العقل الإنساني أن يطالعها ويرى فيها ما يراه ، ذلك أن الحدود التي تحدد نطاق النظر العقلي هي حدود « الفطرة » ، لا « النصوص الماثورة » ، فאלله قد أطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سته له الفطرة بدون تقييد وما ذلك إلا لأن « العقل قوة من أفضل القوى الإنسانية ، بل هي أفضلها على الحقيقة ! » (١)

فالاسلام ، ! عند الأستاذ الإمام ، دين عقلاي ، أي أن العقل حاكم وسيد حتى في جوانبه الدينية ، وذلك فضلا عن جوانبه الحضارية ! . . . ولقد ذهب الرجل فساق الكثير من الأدلة على هذه الحقيقة التي ينكرها قوم ويرتاب فيها قوم ويرتعد من سماعها آخرون ؟ ! . . . « فالعقل - في الاسلام - هو الميزان القط الذي توزن به الخواطر والمدركات ، ويميز بين أنواع التصورات والتصديقات ، فمضى

(١) المصدر السابق. ج ٣ ص ٢٩٨ ، ج ٤ ص ٢٥٢ ، ٢٧٤ ، ج ٥ ص ٤٢٨ ، ٤٢٩ .

رجحت فيه كفة الحقائق طاشت كفة الأوهام ، وسهل التمييز بين الوسوسة والالهام ! ... (٢) .

وهذا الميزان القسطه صالح للعمل والاستعمال في الدين كما هو صالح في الدنيا ... ذلك أن عماد عقائد الاسلام هما :

أ - الألوهية .. ولا سبيل للتصديق بها بالنصوص ، لأن حجية النصوص مشروطة على التصديق بالرسالة ، والتصديق بالرسالة مشرب على التصديق بوجود الإله المرسل للرسول ، فلا بد من سبيل للايمان بالألوهية ، أولاً ، وقبل النصوص ... ولا سبيل هنا غير العقل ! .

ب - ورسالة محمد وتبوته ، ﷺ ... والسبيل للتصديق بها هو معجزته ، القرآن ... ومحال أن يدرك الانسان إعجاز القرآن إلا إذا عرضه على العقل ، فهو وحى ونقل ، ولكن للعقل فيه مكاناً أي مكان ! وهكذا بني الاسلام ، كدين ، على العقل ، ووزن ، هو الآخر ، بهذا الميزان القسط الذي توزن به الخواطر والمدركات !

... فالاسلام في الدعوة الأولى ، للايمان بالله

(٢) المصدر السابق . ج ٤ ص ٧٥٢ .

ووجدانيته ، لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي . . . وقد اتفق المسلمون - إلا قليلاً ممن لا يعتد برأيه فيهم - على أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنسوات ، وأنه لا يمكن الإيمان بالرسول إلا بعد الإيمان بالله ، فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة ، فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله ، وبأنه يجوز أن ينزل كتاباً ويرسل رسولاً . . . وقال المسلمون ، كذلك : إن أول واجب يلزم المكلف أن يأتي به هو النظر والفكر لتحصيل الاعتقاد بالله ، لينتقل منه إلى تحصيل الإيمان بالرسول وما أنزل عليهم من الكتاب والحكمة . . .

وأما الدعوة الثانية - التصديق بمحمد - فهي التي يحتاج فيها الإسلام بخارق العادة . . . وهذا الخارق للعادة هو الذي تواتر خبره . . . أي القرآن وحده - وما عداه مما ورد في الأخبار ، سواء صح سندها أو اشتهر أو ضعف أو وهى ، ليس مما بوجب القطع عند المسلمين - وهذا القرآن قد دعا الناس إلى النظر فيه بعقولهم . . . فهي معجزة عرضت على العقل ، وعرفته القاضي فيها ، وأطلقت له حق النظر في أنحائها ونشر ما انطوى في أثنائها ، وله منها حفظه الذي لا يتقص ! . . . (١) .

(١) المصدر السابق. ج ٣ ص ٢٧٩ - ٢٨١.

وهذا الموقف الذي عيـز به الإسلام ، في الموقف من العقل ، ذلك « الميزان القسط » ، قد ميز الإسلام وحضارته عن الديانات الأخرى وما بلورت من حضارات ، فعلى حين قام العداء بين « الدين » و« العقل » في تلك الحضارات ولاهوت تلك الديانات ، وجدنا الإسلام يذهب لما هو أبعد من المؤاخاة بين « العقل » و« الدين » ، إلى حيث دعا « العقل » واستحثه على النظر في مناحي الكون وأصول « الدين » ! فاهل الكتاب كانوا متفقين في تقاليدهم وسيرتهم العملية على أن العقل والدين ضدان لا يجتمعان ، والعلم والدين خصمان لا يتفقان ، وأن جميع ما يستنتجه العقل خارجاً عن نص الكتاب فهو باطل . ولذلك جاء القرآن يلح أشد الإلحاح بالنظر العقلي والتفكير والتدبر والتذكر ، فلا تقرا منه قليلاً إلا وتراه يعرض عليك الأكوان ويأمرك بالنظر فيها واستخراج أسرارها واستجلاء حكم اتفاقها واختلافها ﴿ قل انظروا ماذا في السموات والأرض ﴾^(١) ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ﴾^(٢) ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ﴾^(٣) ﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ﴾^(٤) . إلى غير ذلك من

(١) يونس : ١٠١ .

(٢) الحج : ٤٦ .

(٣) الغاشية : ١٧ .

(٤) العنكبوت : ٢٠ .

الآيات الكثيرة ، وإكثار القرآن من شيء دليل على تعظيم شأنه ووجوب الاهتمام به . ومن فوائد الحث على النظر في الخليفة للوقوف على أسرارها ، بقدر الطاقة ، واستخراج علومها لترقية النوع الانساني الذي خلقت لأجله : مقاومة تلك التقاليد الفاسدة التي كان عليها أهل الكتاب فأودت بهم وحرمتهم من الانتفاع بما أمر الله الناس أن يتفعبوا به . . . (١) .

هكذا نظر الاسلام إلى العقل ، فاعتبره : « الميزان القسط » الذي لا بد وأن يزن به المسلم ما يعرض عليه ويعرض له من أمور الدين والدنيا ، فامتاز بذلك عن لاهوت أهل الكتاب ، وانعكس ذلك في حضارة أهله عندما اتخذوا الموقف الاسلامي الحق في هذا المقام ! . . .

٤ - وإذا كان هذا هو مقام العقل في الاسلام ، كما رآه الأستاذ الإمام ، فإن انحياز الاسلام إلى الاعتراف بقوانين « السبية » ، على النحو الذي قرره الفلاسفة والطباطيون ، هو انحياز واضح وحاسم ، إذ لا تعارض بينه وبين روح الاسلام ، وما تقرر فيه لله سبحانه من القدرة والفعل والعناية والتأثير . . . أما الذين يتوهمون أن الاعتراف « بالارتباط الضروري » بين الأسباب والمسببات ، وجوداً وعدمًا ، مما يتناق

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٤ ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

مع الاسلام ، فإن « فكرهم » هذا غريب عن روح الاسلام ،
جدير بأي دين آخر إلا هذا الدين !

وبعبارة الأشاذا الامام : . . . فإن القول بنفي
الرابطة بين الأسباب والمسببات جدير بأهل دين ورد في كتابه :
أن الإيمان وحده كافٍ في أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل
تحول عن مكانك ، فيتحول الجبل ! . . . يليق بأهل دين يعد
الصلاة ، وحدها ، إذا أخلص المصلي فيها ، كافية في إقداره
على تغيير سير الكواكب وقلب نظام العالم العنصري ! . وليس
هذا الدين هو دين الاسلام ! . . . دين الاسلام هو الذي جاء
في كتابه : ﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ﴾^(١)
﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ﴾^(٢)
﴿ سنة الله في الذين خلوا ولن نحمد لسنة الله تبديلاً ﴾^(٣) .
وأماها . . وليس لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث
الكون من الترتيب في السببية والمسببية إلا إذا كفر بدينه قبل
أن يكفر بعقله ! . . . إن الله في الأمم والأقوام ، سنناً لا
تبدل . . وهي التي تسمى شرائع أو نواميس أو قوانين . . .
ونظام المجتمعات البشرية وما يحدث فيها ، هو نظام واحد لا

(١) التوبة : ١٠٥ .

(٢) الأنفال : ٦٠ .

(٣) الأحزاب : ٦٢ .

بتغير ولا يتبدل ، وعلى من يطلب السعادة في المجتمع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليه أعماله ، ويبني عليها سيرته ، وما يأخذ به نفسه ، فإن غفل عن ذلك غافل فلا يتنظر إلا الشقاء ! (١) .

والذين يتأملون كلمات الأستاذ الإمام هذه ، ثم ينظرون في تراثنا الفلسفي ، ليروا كيف أنكر الإمام الغزالي السببية ، وكيف تصدى ابن رشد لموقف الغزالي هذا (٢) ، يدركون مكان الأستاذ الإمام ومكانته في فكرنا الاسلامي ، ودوره في تجديد الفكر الفلسفي الاسلامي كجزء من تجديد حياة هذه الأمة كي تتجاوز أسوار التخلف إلى رحاب اليقظة والتنوير والعصر الحديث . وما ذلك إلا لأن « العقل قوة من أفضل القوى الانسانية ، بل هي أفضلها على الحقيقة » . . .

٥ - وفيما يتعلق بالنصوص الماثورة عن السابقين ، يفرق الأستاذ الإمام ما بين القرآن وبين غيره من النصوص . . . ففيما يتعلق بغير القرآن من النصوص لا يرى الرجل لنص حصانة تعلي من شأنه على شأن العقل وما يصل إليه من براهين ومعطيات ، ذلك أن الرواة ورجال السند لا

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٣ ص ٥٠٢ ، ٢٨٤ .

(٢) انظر للغزالي [تهافت الفلاسفة] ص ٢٤ ، وما بعدها . ولابن رشد

[تهافت التهافت] ص ١٢٢ ، وما بعدها طبعة القاهرة ١٩٠٣ م .

نستطيع نحن بما لدينا من معلومات، أن نجعل من مروياتهم هذه حججاً تعلو حجة العقل الذي هو أفضل القوى الانسانية على الاطلاق . . . وعن قيمة هذه الاسانيد يتحدث الأستاذ الإمام إلى أحد علماء الهند فيقول له : « ما قيمة سند لا أعرف بنفسى رجاله ، ولا أحوالهم ، ولا مكانهم من الثقة والضبط ؟ وإنما هي أسماء تتلقفها المشايخ بأوصاف تقلدهم فيها ، ولا سبيل لنا إلى البحث فيما يقولون ؟ ! »^(١) . والأستاذ الإمام لا يكتفي في هذا الباب - الذي تدخل فيه أحاديث الآحاد ، وهي أغلب ما روي من أحاديث - لا يكتفي بثقة الراوي فيمن روي عنه ، بل يطلب أن تتوافر لنا مقومات ثقتنا في هؤلاء الرواة ، وهو أمر مستحيل ، فيقول : « إن ثقة الناقل بمن ينقل عنه حالة خاصة به ، لا يمكن لغيره أن يشعر بها حتى يكون له مع المنقول عنه في الحال مثل ما للناقل معه ، فلا بد أن يكون عارفاً بأحواله وأخلاقه ودخائل نفسه ، ونحو ذلك مما يطول شرحه ويحصل الثقة للنفس بما يقول القائل »^(٢) . وهكذا لا سبيل أمامنا ولا مفر من عرض هذه « المائورات » على القرآن ، فما وافقه كان القرآن هو حجة صدقة وما خالفه فلا سبيل لتصديقه ، وما خرج عن الحالتين فالمجال فيه لعقل الانسان مطلق ومفتوح . . . كما أن أمور « العقائد والتوحيد لا

(١) المصدر السابق ، ج ٣ ص ١٩٨ .

(٢) المصدر السابق - ج ٤ ص ٦٨ ، ٦٩ .

يؤخذ في مباحثها بأحاديث الأحاد ، وإن صحت (١) ،
إذ مجال أحاديث الأحاد هو العمليات ! . . .

أما فيما يتعلق بنص القرآن ، فإن الأستاذ الإمام يسمو به
عن مواطن الاشتباه ، ويرتفع به عن منازل الجدل ، لا بفرض
ظواهر آياته على معطيات العقل وبراهينه ومنجزات العلم
وثمراته ، وإنما بتحديد الإطار الذي يستلهم فيه الإنسان آيات
القرآن الكريم ، والإطار الذي يهتدي فيه الإنسان بالعقل
والعلم دون أن يقع في حرج المخالفة لنصوص القرآن . . .
فالقرآن كتاب دين أولاً وقبل كل شيء ، وهو في تعرضه لآثار
الله في الأكوان لم يتعرض لها تعرض المدعي بالحقيقة وإنما
تعرض المستهدف للعبارة ، والعظة ، وعندما يعرض للحديث
عن الطبيعة لا يعرض لها عرض المقرر للقواعد العلمية ،
الداعي إلى الإيمان والالتزام بهذه القواعد ، وإنما عرض من
يستخدم هذه الأمور وسائل للبرهنة والاستدلال على وجود
الفاعل في هذا الكون وقدرته ووحدانيته ، فالقرآن يذكر إجمالاً
من آثار الله في الأكوان ، تحريكاً للعبارة ، وتذكيراً بالنعمة ،
وحفزاً للفكرة ، لا تقريراً لقواعد الطبيعة ، ولا إلزاماً باعتقاد
خاص في الخليفة ، وهو في الاستدلال على التوحيد لم يفارق
هذا السبيل (٢) .

(١) المصدر السابق . ج ٣ ص ٥٢٧ .

(٢) المصدر السابق . ج ٣ ص ٢٧٩ .

وهو يشير في هذا النص إلى محاولات البعض تكذيب نصوص القرآن التي عرضت لقصة الخليفة - (نشأة الحياة الانسانية وقصة آدم) - بمقارنتها بنظريات العلم في هذا الميدان ، فيذكر صراحة أن القرآن لا يلزم باعتقاد خاص في هذا الأمر ، وأن آياته في هذا الموضوع لا تقرر للطبيعة الفواعل وإنما هي مسوقة لأهداف إلهية غايتها الهداية والموعظة وضرب الأمثال كي تتحرك الطاقات الحيرة والعاقلة في الإنسان إلى ما يحقق السعادة لنوعه مادياً ومعنوياً . . .

ونحن إذا شئنا أن « نصف » موقف الأستاذ الامام هذا بين مواقف المفكرين ، نستطيع أن نقول : إن الرجل كان صاحب « سلفية عقلية » تميز بها عن مواقف « السلفيين » الذين اكتفوا بالموقف « السلفي » وعن « العقلانيين » الذين انطلقوا من منطلق العقل فقط لا غير . . .

فأغلب الذين اتخذوا الموقف السلفي نراه قد أعطوا من قدر النصوص الماثورة عن الأولين على قدر العقل ، وهذا ما رفضه الأستاذ الإمام عندما أعلى من قدر العقل واعترف له بمكانه الممتاز بين القوى الانسانية المختلفة . . .

وأغلب الذين انطلقوا من منطلق العقل فقط قد أهملوا قيمة النصوص الماثورة دون تمييز بين هذه النصوص . . . وهذا ما لم يصنعه الأستاذ الإمام عندما ميز بين ما هو متواتر لا يرقى إليه الشك ، مثل القرآن الكريم ، وبين ما جاءنا بواسطة رواة

لا نستطيع التأكد من صدقهم وأسانيده لا تثبت التحقق من
سلامتها ووفائها بالمطلوب . . . فالرجل يدعو إلى « سلفية »
تعود بنا إلى بتاييع الدين النقية ونصوصه الكبر وحقائقه
الجوهرية . . . وهو يدعو إلى أن ننظر في هذه النافع الأولى
بملكة العقل العصري المستنير ، وأن نسقط ، لذلك ، أساطير
الأولين ، وأن نرفض بعد ذلك كل ما يتعارض مع معطيات
العقل العصري المستنير بعد نظره وبحقه فيما هو جوهري وبكر
ونقي من عقائد الاسلام كما جاء بها كتابه الكريم .

الجامعة الإسلامية

[ليس في الإسلام سلطة دينية . . . وأصل من
أصوله : قلبها والإتيان عليها من أساسها . .
والخليفة حاكم مدني من جميع الوجوه . . لكن
الإسلام : دين وشرع ، ولا تكمل الحكمة من
تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة
الحدود ، وتنفيذ الأحكام ، وصون لنظام
الجامعة . .]

محمد عبده



في الفترة التاريخية التي عاش فيها الأستاذ الإمام كانت قضية «الجامعة الإسلامية» من القضايا الفكرية وقضايا السياسة العملية المطروحة للبحث والجدل ، فقامت لها تيارات وأحزاب ، وعارضتها تيارات وأحزاب ، وعرضت من مواقع متباينة ، ولغايات وأهداف متباينة أيضاً . . . ولكن الذي جمع كل هذا الخليط المتنافر الذي نادى بها هو هذا الشعار ، شعار «الجامعة الإسلامية» .

ولعل أبرز الوجوه وأعلى الأصوات التي علت بهذا الشعار في ذلك التاريخ كان هو صوت جمال الدين الأفغاني ، وكان لهذا الشعار عنده مضامين محددة ميزته عما كان يعنيه مثلاً لدى السلطان عبد الحميد ، وهذه قضية قد سبق لنا بحثها في تقديمنا لأعمال الأفغاني الكاملة (١) .

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني - ج ١ ص ٦١ - ٨٢ المؤسسة .

أما موقف الأستاذ الإمام من هذه القضية فإننا نعتقد أنه من المواقف الفكرية الخصبة والحامة التي خلقتها لنا هذا الفكر الكبير . . . ونحن نستطيع أن نتلمس موقفه منها ونلمس آرائه إزاءها إذا نحن درسنا وقیمنا كتاباته بصدد قضيتين رئيسيتين عرض لهما وعالجهما، وهما:

١ - الموقف من طبيعة السلطة السياسية في المجتمع . . . هل هي سلطة دينية ؟ أم مدنية ؟ ؟ ورأي الإسلام ، كما فهمه الأستاذ الإمام ، في هذا الموضوع .

٢ - الموقف من السلطنة العثمانية ، ومدى حقها وإمكاناتها في حكم البلاد العربية استناداً إلى جامعة الدين .

- ١ -

ففيما يتعلق بطبيعة السلطة السياسية في المجتمع ، وهل هي سلطة دينية أم مدنية ؟ ؟ وفهم الأستاذ الإمام لموقف الإسلام من هذه القضية . . . نلتقي بفكر واضح ومحدد وحاسم

العربية للدراسات والشر ببيروت سنة ١٩٧٩ م . وانظر أيضاً دراستنا عن الأفعالي بمجلة «الطلعة» المصرية، عدد أبريل سنة ١٩٦٩ م .

قدمه الشيخ محمد عبده في هذا الموضوع . . . فهو يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون الدين الاسلامي نصيراً لقيام سلطة دينية في المجتمع بأي وجه من الوجوه وبأي شكل من الأشكال ، ويقيم على ذلك الحجج ويقدم لذلك البراهين . . .

فهو يقول مثلاً : « إنه ليس في الاسلام سلطة دينية ، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر ، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم » .

بل يذهب إلى ما هو أبعد من هذا ، فيرى أن إحدى المهام التي جاء لها الاسلام ونهض بها في المجتمع الذي ظهر فيه ، والتي تعتبر أصلاً من أصوله ، هي قلب السلطة الدينية واقتلاعها من الجذور ، فيقول : « . . . أصل من أصول الاسلام . . . قلب السلطة الدينية والاثيان عليها من أساسها . هزم الاسلام بناء تلك السلطة ، وعما أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهلها اسم ولا رسم ، لم يدع الاسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه . على أن الرسول عليه السلام كان مبلغاً ومذكراً ، لا مهيمناً ولا مسيطراً^(١) . . . وليس لمسلم . . . منها

(١) أنظر هذه الفكرة بعينها في كتاب الشيخ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» الذي صدر سنة ١٩٢٥ م . [ص ١٥٨ - ١٦٣ من =

علا كعبه ، في الاسلام ، على اخر ، مهما انحطت منزلته فيه ، إلا حق النصيحة والارشاد . . . فالمسلمون يتناصحون ، وهم يقيمون أمة تدعو إلى الخير ، وهم المراقبون عليها ، يردونها إلى السبيل السوي إذا انحرفت عنه ، وتلك الأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والانذار ، ولا يجوز لها ولا لأحد من الناس أن يتتبع عورة أحد ، ولا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد ، وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد ، إلا عن كتاب الله وسنة رسوله ، ﷺ . لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله ، وعن رسوله من كلام رسوله ، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف ، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله لفهم . . . فليس في الاسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه^(١) . . . ولم يعرف المسلمون في عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية ، عندما كان يعزل الملوك ، ويحرم الأمراء ، ويقرر الضرائب على الممالك ، ويضع لها القوانين الإلهية^(٢) .

طبعنا له - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت سنة ١٩٧٢ م.

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٣ ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

(٢) المصدر السابق . ج ٣ ص ٢٣٣ .

وإذا كانت هذه النصوص المتقدمة قد انصبت أساساً وبشكل مباشر على نفي وجود «سلطة دينية» في الإسلام لما يمكن أن يسمى «رجل الدين»، فإن الأسناد الإمامي يمد نطاق هذا الفكر وذلك الموقف إلى السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي، فيرى أن الحاكم في هذا المجتمع «هو حاكم مدني من جميع الوجوه»، وأن اختياره وعزله إنما هما أمران خاضعان لرأي البشر لا لحق إلهي يتمتع به هذا الحاكم بحكم الإيمان... وهو يرى أن تقرير «مدنية» السلطة السياسية في المجتمع لا تتنافى بحال من الأحوال مع وجود «الشرع» إلى جانب «الدين» في الإسلام، فيقول: «... ولكن الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدوداً، ورسم حقوقاً، وليس كل معتقد في ظاهر أمره بحكم يجري عليه في عمله، فقد يغلب الهوى، وتتحكم الشهوة، فيغضط الحق، ويتعدى المعتدي الحد. فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لاقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بد أن تكون في واحد، وهو السلطان أو الخليفة... فالأمة، أو نائب الأمة، هو الذي ينصبه الأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه...»

ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الأفرنج «ثيوكراتيك» أي سلطان إلهي، فإن ذلك

عندهم هو الذي يتفرد بتلقي الشريعة عن الله ، وله حق الأثرة بالتشريع ، وله في رقاب الناس حق الطاعة ، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة ، بل بمقتضى الايمان ، فليس للمؤمن ما دام مؤمناً ، أن يخالفه ، وإن اعتقد أنه عدو لدين الله ، وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه ، لأن عمل صاحب السلطان الديني وقوله في أي مظهر ظهراً هما دين وشرع (١)

وهو لا ينفي وجود السلطان الديني والسلطة الدينية عن القيادة السياسية العليا للمجتمع فحسب ، بل وينفي اعتراف الاسلام بها أو إقراره لها بالنسبة لأية مؤسسة من المؤسسات التي تمارس سلطة من السلطات في مجتمع المسلمين ، مثل المؤسسات التي تتولى « القضاء » أو « الإفتاء » أو قيادة « علماء الدين » (شيخ الاسلام) . . . فيحدث قائل : « . . . يقولون : إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني ، أفلا يكون للقاضي ؟ أو للمفتي ؟ أو لشيخ الاسلام ؟ . . . وأقول : إن الاسلام لم يجعل هؤلاء أدنى سلطة على العقائد وقرير الأحكام ، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قدرها الشرع الاسلامي ، ولا يسوغ لواحد منهم

(١) المصدر السابق. ج ٣ ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد ، أو عبادته لربه ، أو
ينازعه في طريقة نظره . . . »^(١) .

وهو يرى أن منبت هذه القضية ، قضية توحيد السلطة
السياسية والدينية ، إنما هو الدين المسيحي ، الذي جعل ذلك
أصلاً من أصوله ، بينما يقف الاسلام ضد هذا التوحيد
والجمع بين السلطين ، فيقول : إن الجمع بين السلطين
السياسية والدينية ، « هو الذي يعمل الباباوات وعملاهم من
رجال « الكتلكة » على إرجاعه ، لأنه أصل من أصول الديانة
المسيحية عندهم ، وإن كان ينكر وحدة السلطة الدينية والمدنية
من لا يدين دينهم . . . »^(٢) .

ولا يخفى على الرجل أن يلتفت إلى أحداث التاريخ
الاسلامي ليقبها بهذا المعيار ، فيصف الفتوحات الاسلامية
بأنها أعمال سياسية حربية تتعلق بضرورات الملك ومقتضيات
السياسة ومن ثم فهي ليست بالحروب « الدينية » ، فلقد
« أشهر المسلمون سيوفهم دفاعاً عن أنفسهم وكفاً للعدوان
عليهم ، ثم كان الافتتاح بعد ذلك من ضرورة
الملك . . . »^(٣) . وهذا ينطبق على الحروب التي دارت بين

(١) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٢٨٩ .

(٢) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٧٥ .

(٣) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٤٦٢ .

الفرق الإسلامية ، فهي لم تكن حروب « عقيدة دينية » ، وإنما كانت حروباً « سياسية » ، فتحن « نعرف بحروب الخوارج ، كما وقع من القرامطة ، وغيرهم . . . وهذه الحروب لم يكن مثيرها الخلاف في العقائد ، وإنما أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة . ولم يقتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة ، ولكن لأجل أن يغيروا شكل حكومة . وما كان من حرب بين الأمويين والهاشميين فهو حرب على الخلافة ، وهي بالسياسة أشبه ، بل هي أصل السياسة . . . » (١) .



وهذا الموقف الذي اتخذته الشيخ محمد عبده ضد وجود سلطة دينية في الإسلام ، ونفي هذه الصبغة عن كسل مؤسسات الحكم في المجتمع الإسلامي ، ورفض الدعاوى التي تريد أن تستعير من المسيحية الجمع بين السلطتين الدينية والمدنية ، زاعمة كذباً أن لذلك الجمع صلة بتعاليم الإسلام . . . موقف الرجل هذا قد قاده إلى الإيمان بمادية السلطة في المجتمع ، ومدنية مؤسسات هذا المجتمع ، ومن ثم إلى اتخاذ الطابع القومي المدني ، الذي لا يفرق بين المواطنين بسبب الاعتقاد الديني ، أساساً ومنطلقاً وصيغة لتنظيم الحكم في

(١) المصدر السابق . ج ٣ ص ٢٥١ .

البلاذ . . . ونحن نقدم له في هذا الباب نصيب على جانب كبير من الأهمية في تقرير موقفه هذا من الطابع القومي للسلطة في البلاد .

ففي المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطني المصري الذي صاغه الشيخ محمد عبده في ديسمبر / كانون الأول سنة ١٨٨١ م يتخذ هذا الموقف الفكري ، وحتى يؤكد أنه موقفه هو الخاص وزملاءه من علماء الأزهر ، وليس فقط موقف الحزب ينص في هذه المادة على أن هذا الأمر « مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب » . . . أما نص هذه المادة الهامة من برنامج الحزب فيقول : « الحزب الوطني حزب سياسي ، لا ديني ^(١) . فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب ، وجميع النصارى واليهود ، وكل من يحترق أرض مصر ويتكلم لغتها منظم إليه ، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ، ويعلم أن الجميع اخوان ، وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية ، وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ويمتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهى عن البغضاء ، وتعتبر الناس في المعاملة سواء . . . »

وتعبيراً عن التمييز في الموقف والنظرة بين « النصارى »

(١) أي ليس بطائفي ، وليس بمعنى أنه ضد الدين !

الأوروبيين ، وبين « النصارى » المصريين مثلاً ، تفرد هذه المادة نصاً خاصاً لهؤلاء « الأجانب » الذين لا بد من خضوعهم لقوانين البلاد كي يكونوا موضع حب ورعاية من الوطنيين المصريين . . . فالجامعة « الوطنية القومية » تضم المصريين على اختلاف الأديان والمعتقدات ، ولم ولن تكون جامعة الدين بين « نصارى » مصر و« نصارى » أوروبا أرضاً مشتركة بين هؤلاء وهؤلاء ترقى إلى جامعة الوطن والقومية .

وفي سنة ١٨٨٨ م ، وكان الأستاذ الامام لا يزال في المنفى ، بيروت ، ثارت بمصر مناقشات صحفية حامية حول تعصب « الأقباط » ضد المسلمين ، وكان ذلك بمناسبة استقالة أحد موظفي وزارة الحقانية - شفيق بك منصور - بسبب ما قيل من اضطهاد وكيل الحقانية - بطرس غالي - له ، والذي اتهم بالتعصب لابناء دينه ضد الموظفين المسلمين . . . فكتب الأستاذ الإمام مقالاً في مجلة (ثمرات الفنون) البيروتية حذر فيه من الانسياق في الطريق الطائفي غير القومي ، ولفت الأنظار إلى وجوب التفرقة بين من هو وطني ومن هو احبي ، ففي حالة الأجانب من الممكن ان نأخذ الكل بذنب البعض ، لجواز ان يكون ذلك موقفاً جماعياً هذه الفئة من الأجانب . . . اما بالنسبة لطائفة هي جزء من الوطن والمواطنين فإن أخطاء البعض منها لا تسحب على هذه الطائفة كلها ، بل المسؤولية فردية ، بصرف النظر عن عقيدة المخطيء الدينية . لأن الرباط القومي والجامعة الوطنية تشمل الجميع . . . كتب

الرجل ليقول : « ... إن التعامل على شخص بعينه لا ينبغي أن يتخذ ذريعة للطعن في طائفة أو أمة أو ملة ، فإن ذلك اعتداء على غير معتد ، ومحاربة لغير محارب ، أو كما يقال : جهاد في غير عدو ! ، وهو مما ضرره أكثر من نفعه ، إن كان له نفع . . فليس من اللائق بأصحاب الجرائد أن يعمدوا إلى إحدى الطوائف المتوطنة في أرض واحدة فيشمئوها بشيء من الطعن ، أو ينسبوا إلى شائن من العمل ، تعلاً بأن رجلاً أو رجالاً منها قد استهدفوا لذلك . . فإذا تنافرت الطوائف تشاغلت كل منها بما يحيط شأن الأخرى ، فكانت كل ماضيهم ضرراً على أوطانهم . . . نعم . . . إن كانت الطائفة أو الأمة من قوم أجانب عن البلاد متغلبين عليها بقوة فاهرة ، أو حيلة غادرة ، وكانت أعمال آحادها مبنية على أصول سنها المتغلبون ، فيكون عمل الواحد كأنه صادر عن الجملة ، كما في أعمال الانكليز بمصر ، جاز للنقاد أن يأخذ الجماعة بإثم الواحد منهم ، ويستصرخ أبناء الوطن جميعاً لكشفهم عن بلاده ، واستخلاص الحق منهم لأربابهم . . . »^(١) .

ولم يكن موقف الأستاذ الإمام ، هذا ، من قضية الوحدة الوطنية والقومية لانساء الأمة ، على اختلاف شرائعهم الدينية ، لم يكن هذا الموقف الموقف مجرد « موقف سياسي » ، قلبه ظروف « سياسية » ، طارئة أو دائمة ، وإنما كان موقفاً

(١) المصدر السابق - ج ١ ص ٦٥٣ ، ٦٥٤ .

« فكرياً - إسلامياً » ، مؤسساً على ما ذهب إليه الاسلام من وحدة الدين الإلهي ، المقتضية إخاء أتباع الشرائع السماوية الذين اقتضت حكمة الله ومشيئته التكوينية أن يظلوا أعباءً متعددة ، إذ لو شاء الله لجعلهم أمة واحدة ، ولكن لا يزالون مختلفين ! ... فالاختلاف والتعدد والتنوع في الشرائع ، بين أمم الرسائل السماوية ، هو إرادة كونية لله ، وعندما ينظر إليه ويوضع في الإطار الذي عينه الاسلام ، وهو : « وحدة الدين .. وتعدد الشرائع » ، فإن الوحدة القومية والوطنية للأمة تصبح - كما أصبحت عند الأستاذ الإمام - مؤسسة على الدين ، وليست مجرد موقف سياسي ، يقصر الالتزام به - وفقاً للمقتضيات - أو يطول .. كما تصبح الطائفية والشقاق الديني ردة عن الدين الصحيح ، وليس مجرد ضيق أفق في عالم السياسة والسياسيين ! ...

ونحن نعتقد أن وعي الأستاذ الإمام وفقهه لهذا الموقف الاسلامي ، إنما كان من أهم الاسهامات التي قدمتها مدرسة التحديد الديني في عصرنا الحديث . فذلك الاسهام ، الذي بدأه الأفغاني ، قد سعى لسد الثغرات التي جاهد الاستعمار لينفذ منها إلى صفوف الأمة ، وسعى لسد هذه الثغرات بالموقف الديني والفكر الاسلامي ، ففطع بذلك الطريق ، لا على الاستعمار فحسب ، وإنما على تيار « التغريب » أيضاً . ذلك التيار الذي ظن أن « العلمانية » ، كما رآها الغرب ، وكما صورتها حضارته ، هي السبيل لسد هذه الثغرات ، فكأنما

كانت مدرسة التجديد الديني وهي تعالج هذه القضية ، علاجاً إسلامياً ، إنما تقول : إن لهذه الأمة العربية المسلمة الأسلوب المتميز في التقدم ومجابهة التحديات ، فإذا كانت « علمانية » الغرب تبني الوحدة القومية والوطنية بإخراج الدين من ساحة « الدولة والدنيا » ، فإن حضارتنا العربية الإسلامية تبني هذه الوحدة على أساس من نظرة الاسلام إلى وحدة الدين الإلهي ، ومن ثم وحدة المتدينين بهذا الدين الواحد ، مع تعدد الشرائع التي هي طرق يسلكونها للتدين بالأصول المتحدة للدين الواحد . . . فنحن نبني وحدتنا القومية بالدين ، لا على أنقاض الدين (١)

ولقد عرض الأستاذ الإمام هذه القضية - قضية وحدة الدين - في مواطن عدة من آثاره الفكرية ، وخاصة عند تفسيره لآيات القرآن الكريم التي تحدثت عن أهل الكتاب . . وهو في هذه المواطن قد قرر عدداً من المبادئ الإسلامية البالغة الأهمية . . وذلك مثل :

● وحدة الدين . . ونجاة أبناء الشرائع المختلفة إن هم تدينوا بأصوله الواحدة ، التي هي : الألوهية الواحدة . . . والائمان بالبعث والجزاء . . والعمل الصالح .

(١) لمزيد من التفصيل في هذه القضية انظر كتابنا [الاسلام والوحدة القومية] المؤسسة العربية للدراسات والنشر طبعة الثانية - سنة ١٩٧٩ م .

فهو يقول عندما يعرض لتفسير آيات القرآن : ﴿ ليسوا سواء ، من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون ، يؤمنون بالله ، واليوم الآخر ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات ، وأولئك من الصالحين ، وما يفعلوا من خير فلن يكفروه ، والله عليم بالمتقين ﴾ (١) . . . يقول الأستاذ الإمام :

« هذه الآية من العدل الإلهي في بيان حقيقة الواقع . . . وهي دليل على أن دين الله واحد على السنة جميع الأنبياء ، وأن كل من أخذه بإذعان ، وعمل فيه بإخلاص ، فأمر بالمعروف ونهى عن المنكر ، فهو من الصالحين . وفي هذا العدل قطع لاحتجاج أهل الكتاب الذين يعرفون من أنفسهم الإيمان والأخلاص في العمل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وفيه استمالة لهم ، وثناء عن التفرقة بين الأمم والملل التي لم يكن يعترف فيها أحد الفريشين بفضيلة ولا ميزة للآخر ، كأنه مجرد مخالفته له في بعض الأشياء - وإن كان معذوراً - تبدل حسنه سيئات . وظاهر أن هذا الذي قبله في أهل الكتاب حال كونهم على دينهم ، خلافاً للمفسرين الذين حملوا المدح على من أسلم منهم ، فإن المسلمين لا يمدحون

(١) آل عمران : ١٣ - ١٥ .

بوصف أنهم أهل الكتاب ، وإنما يمدحون بعنوان المؤمنين»^(١) .

● والفروق بين المسلمين وأهل الكتاب ليست من الخطر بحيث تخرج الكتابيين من إطار الايمان والتدين بالدين الإلهي ! ..

ولقد عرض الأستاذ الإمام لهذه القضية الهامة ، والشديدة الحساسية ، عندما تحدث عن حكمة إباحة الاسلام لبيته أن يتزوجوا بالكتابات ، فقال :

« إن الكتاية ليس بينها وبين المؤمن كبير مبانة ، فإنها تؤمن بالله وتعبده ، وتؤمن بالأنبياء ، وبالحياة الأخرى وما فيها من الجزاء ، وتدين بوجوب عمل الخير وتحريم الشر . والفرق الجوهرى العظيم بينهما هو الايمان بنبوة محمد ، ﷺ ، ومزايها في التوحيد والتعبد والتهذيب ، والذي يؤمن بالنبوة العامة لا يمنعه من الايمان بنبوة خاتم النبيين إلا الجهل بما جاء به ... أو المعاندة والجحود في الظاهر ، مع الاعتقاد في الباطن ، وهذا - أي الجحود - قليل ، والأكثر الأول - أي الجهل - ... فإذا كان الفرق يتنا وأهل الكتاب شبه الفرق بين الموحدين ، المخلصين العاملين بالكتاب والسنة ، وبين المبتدعة ، الذين انحرفوا عنها ... فكيف يكون أهل

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٥ ص ٧٤ .

الكتاب كالمشركين في حكمه تعالى ؟ ! ... لقد أرشدتنا التجربة إلى أن كل عارف بحقيقة الدين الاسلامي كان أوسع نظراً في الأمور ، وأظهر قلباً من التعصب الجاهلي ، وأقرب إلى الألفة مع أبناء الملل المختلفة ، وأسبق الناس إلى ترقية المعاملة بين البشر . وإنما يبعد المسلم عن غيره جهله بحقيقة دينه . إن القرآن ، وهو منبع الدين ، يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب حتى يظن المتأمل فيه ، أنهم منهم ، لا يختلفون عنهم إلا في بعض أحكام قليلة . ولكن عرّض على الدين زوائد أدخلها عليه اللابسون ثياب أحيائه فأفسدوا قلوب أهليه ... (١) .

● وأهل الكتاب لم يبنذوا كل الكتب السماوية ! ..

ولقد عرض الأستاذ الامام هذه « الشبهة » التي تخيل للبعض أن أهل الكتاب قد خرجوا - يبنذهم الكتاب وراء ظهورهم - من إطار المتدينين بالدين الإلهي . . . عرض هذه الشبهة في تفسيره لقول الله سبحانه : [ولما جاءهم رسول من عند الله مصدقاً لما معهم بنذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون] (٢) . . . فقال :

(١) المصدر السابق، ج ٤ ص ٦٠٩ ، ٦١٤ .

(٢) البقرة : ١٧١ .

«... وليس المراد بنزذ الكتاب وراء ظهورهم أنهم طرحوه برمته ، وتركوا التصديق به في جملته وتفصيله ، وإنما المراد أنهم طرحوا جزءاً منه ، وهو ما يبشر بالنبي ، ﷺ ، وبين صفاته ، ويأمرهم بالآيمان به واتباعه ، أي فهو تشبيه لتركهم إياه وإنكاره بمن يلقي الشيء وراء ظهره حتى لا يراه ليتذكره ! ...» (١) .

● «ود المودة» و«الرحمة» هما طبيعة العلاقة بين المسلمين والكتابيين

وهما - أي «المودة» و«الرحمة» - طبيعة العلاقة ، أيضاً ، بين المسلمين والمسلمين ؟ ! . . . ولقد عرض الأستاذ الإمام لهذا المعنى عندما تحدث عن علاقة المسلم بزوجه الكتابية ، والدلالة الإسلامية لهذه العلاقة ، وانعكاسها على علاقة أبناء الأمة من مختلف الشرائع الدينية ، فقال :

«لقد أباح الإسلام للمسلم أن يتزوج الكتابية ، نصرانية كانت أو يهودية ، وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها المسلم أن تمتنع بالبقاء على عقيدتها ، والقيام بفروض عبادتها ، والذهاب إلى كنيسها أو بيعتها ، وهي منه بمنزلة البعض عن الكل ، وألزم له من الظل وصاحبه في العز والذل ، والترحال والخل ، بهجة قلبه ، وريحانة نفسه ، وأميرة

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٤ ص ٢٥٢ .

بيته ، وأم بناته وبنه ، تتصرف فيهم كما تتصرف فيه ، لم يفرق الدين في حقوق الزوجية بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية ، ولم يخرج الزوجة الكتابية ، باختلافها في العقيدة مع زوجها ، من حكم قوله تعالى : ﴿ ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾ (١) . . . فلها حظها من المودة ونصيبها من الرحمة ، وهي كما هي ، وهو يسكن إليها كما تسكن إليه ، وهو لباس لها كما أنها لباس له . . . أين أنت من صلة المصاهرة التي تحدث بين أقارب الزوج وأقارب الزوجة ، وما يكون بين الفريقين من المودة والمناصرة ، على ما عهد في طبيعة البشر ؟ وما أحلى ما يظهر من ذلك بين الأولاد وأخواتهم وذوي القربى لوالدعهم . ايعيب عنك ما يستحكم من ربط الألفة بين المسلم وغير المسلم بأمثال هذا التسامح الذي لم يعهد عند من سبى ولا فيمن لحق من أهل الدينين السابقين عليه ؟ . . . (٢) .

● أما الطائفية والشقاق الديني فمصدرهما : السياسة والملوك ورؤساء الأديان !

أي أن الدين - ودين الاسلام على الأخص - بريء من

(١) الزوم : ٢١ .

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٢ ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ .

هذه الطائفية وذلك الشقاق ! ... وفي هذه القضية يقول الأستاذ الإمام ، معللاً التناقض بين موقف الدين ، الذي عرضه ، من الوحدة القومية والوطنية ، وبين الواقع الاسلامي والعربي الذي تصيبه أمراض الطائفية والشقاق الديني بين الحين والحين ! ... يقول :

« وأما ما نراه من التباين بين المسلمين وأهل الكتاب ، الآن ، فسيبه سياسة الملوك والرؤساء ، ولو أقمنا الكتاب وأقاموا ، لتقاربنا ، ورجعنا جميعاً إلى الأصل الذي أرشدنا إليه القرآن العزيز ! ... »^(١) .

هكذا تأسست نظرة الأستاذ الإمام إلى الوحدة القومية والوطنية على أساس من موقف الاسلام المنحاز إلى مبدأ « وحدة الدين ... وتعدد الشرائع » ومن ثم الإخاء والوحدة بين أبناء الأمة والوطن ، ورغم تعدد الشرائع الدينية ... فهم متحدون في القومية والوطن والحضارة ... وأيضاً في الدين ! ...

- ٢ -

أما موقف الأستاذ الإمام من السلطنة العثمانية ، وحتى

(١) المصدر السابق . ج ٣ ص ١٠٩ .

الأتراك في أن تستمر سلطتهم على العرب باسم جامعة الدين والملة ، فإنه موقف يكشف لنا عن صفحة أخرى في كتاب فكره القومي ، وعن ملامح لفكر عربي قومي يستحق الاستخلاص ، والتأمل والدراسة ، على ضوء عصره وما صاحبه من ظروف وملابسات .

فالرجل لم يكن من أنصار زوان « الخلافة » (السلطنة) العثمانية ، لكنه كان من أنصار إصلاحها وتجديد شبابها ، على أن تقف عند حدود السلطة الروحية التي تلعب دورها في التضامن الاسلامي ، ودفع حركة الترفي الشرقية إلى الامام ، وهي نفس الفكرة التي نجدها عند عبد الرحمن الكواكبي [١٨٥٤ - ١٩٠٢ م] وإن كان الكواكبي قد ركز على وجوب نقل هذه السلطة إلى العنصر العربي^(١) .

على أن الأستاذ الإمام - والحق يقال - كان قليل انشغاف ، إلى أبعد الحدود ، في تمكين الأتراك العثمانيين من القيام بهذا الدور بالنسبة للإسلام والمسلمين ، وصديقه المستشرق الأيرلندي « بلنت » يكتب عن رأيه هذا فيقول : « كان الشيخ محمد عبده . . . فيما يختص بالخلافة . . . يشاطر كل المسلمين

(١) انظر في الدراسة التي قدمنا بها للأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي فصل [في العروبة] ص ٣٣ - ٥٣ طبعة بيروت - الثانية - سنة ١٩٧٥ م

المستثمرين رأبهم في وجوب إصلاحها وتجديدها على قواعد روحية . وقد شرح لي كيف يؤدي حسن استخدام سلطتها على وجه شرعي الى مساعدة حركة الترفي الأدبي ، وكيف أن أصحاب هذه الخلافة أهملوا بحيث صاروا غير أهل لإمارة المؤمنين . . . والواقع أن الأسرة العثمانية لم تحفل بالخلافة مثقال ذرة خلال القرنين الماضيين ، ولم يبق لها حق ولا سلطان ، حق السيف ولا سلطانه ، على أنهم ما زالوا أقوى أمراء المسلمين . ومن ثم يستطيعون القيام بالشطر الأكبر من العمل لخير الجميع . أما إذا لم يمكن حملهم على القيام بواجبهم فلا مناص من البحث عن أمير آخر للمؤمنين . . . (١) .

فهو هنا يطلب إصلاحها ، وإن تكون سلطة روحية فقط ، وأن تستخدم كعامل مساعد في حركة الرقي الأدبي ، وأن تبقى لأن أصحابها « ما زالوا أقوى أمراء المسلمين » . . . فهي إذن مهام سياسية يريد الرجل تحقيقها من وراء سلطة روحية . . . وهذا بدوره يثير تساؤلاً : كيف ذلك وهو الذي أنكر وينكر وجود مثل هذه السلطة في الاسلام ؟ ! ونحن نعتقد أن محمد عبده قد نظر إلى هذه الخلافة ، كواقع موجود ، وموجود في ظروف من العمل السياسي تتميز بمد استعماري أوروبي على بلاد الشرق وأوطان المسلمين ، فعلق بعض الأمل

(١) التاريخ السري لاحتلال الكلترا مصر . ص ١٤٣ - ١٤٤ . طبعة القاهرة ، الثانية .

على إمكان الاستفادة من هذا الواقع في عرقلة هذا المد الاستعماري الغزبي على البلاد . . .

وأحد أدلتنا على هذا التفسير ، أن الرجل كان يؤمن في قرارة نفسه بضرورة استقلال العرب عن الأتراك ، ولكنه كان يخشى أن تكون حركة الاستقلال هذه ضعيفة تصرف ما لديها من عزم في حرب الأتراك فتهد قوة الفريقين فينب المستعمر الأوروبي على موطن كل من الفريقين . . . وعندما اقترح صديقه « بلنت » مساعدة بلاد « نجد » الحجازية على الاستقلال عن السلطة العثمانية ، أبدى الأستاذ الإمام هذه المخاوف ، وقال : « إن العرب أهل لذلك ، ولكن الترك لا يمكنونهم منه ، وعندهم من القوة العسكرية المنظمة ما ليس عندهم ، فإذا شعروا بذلك أو رأوا بوادره قائلوهم ، حتى إذا وهنت قوة الفريقين وثبت دول أوروبية الواقفة لها بالمرصاد ، فاستولوا على الفريقين أو على أضعفهما ، وهذان الشعبان هما أقوى شعوب الإسلام ، فتكون العاقبة إضعاف الإسلام وقطع الطريق على حياته »^(١) . ونحن نستطيع أن نقول أن المحاذير التي كان يخشاها الأستاذ الإمام من جراء حركة استقلال عربية ضعيفة تنتهي بالوقوع فريسة في براثن المستعمرين الأوروبيين . إن هذه المحاذير قد حدثت للمشرق العربي - العثماني أثناء

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ١ ص ٧٣٥

وعقب الحرب العالمية الأولى بعد الحركة التي قادها الشريف حسين بن علي هناك ؟ ! .

وهذه النظرة السياسية لهذه الخلافة الإسلامية هي التي جعلت الأستاذ الإمام يقف دائماً الموقف الحذر واليقظ ضد محاولات الخلافة العثمانية استغلال الصراع « المصري - الأوروبي » من أجل إعادة مصر إلى التبعية المباشرة للاستانة ، وإلغاء المكاسب المتمثلة في الوضع شبه المستقل الذي ضمنه لمصر ما صدر عن السلطنة من فرمانات . . . فبعد مظاهرة عابدين التي فجرت الثورة في سبتمبر / أيلول سنة ١٨٨١ م حاول السلطان العثماني التدخل في الشؤون المصرية ، والعودة بمصر إلى نظام الولاية غير الممتازة ، وكان محمد عبده مع الذين وقفوا دائماً وبإصرار ضد هذه المحاولات . . . فبكتب في أكتوبر / تشرين أول سنة ١٨٨١ م محدداً الحدود لكل الفرقاء ، فيقول : إن جريدة « الفار » الاسكندرية قد ذكرت « أن الجناب السلطاني ، في إرسائه اللجنة العثمانية من أخص رجاله إلى مصر ، قد نظر إلى هذا القطر كأنه ولاية غير ممتازة ، وأنه يريد بذلك إعادة سلطته على التيار المصرية » ويرفض محمد عبده هذا المنطق ، ويحدد طبيعة العلاقة بين مصر والاستانة بقوله : « إن الدولة العلية لها علينا حق السيادة والولاية ، ولنا منها ما خولتنا من الاميازات التي منحتنا إياها بمقتضى فرمانات السلطانية العلية . . . »^(١)

(١) المصدر السابق. ج ١ ص ٣٣١ ، ٣٣٢ .

وعندما وضحت نوايا الأتراك العثمانيين في استغلال الأحداث المصرية ، وفكروا في إرسال قوات عسكرية إلى مصر تعيد هذا البلد الذي تحكمه وزارة ثورية إلى التبعية المباشرة للخلافة ، كتب محمد عبده إلى صديقه « بلنت » خطاباً جاء فيه : « والآن أريد أن أزيل من العقول هذا الوهم السائد في ادعاء البعض أن عرابي أو الحزب الحزبي أو الحرب الوطني التي في يد الأتراك ، فإن كل مصري . سواء أكان من العلماء أو الفلاحين أو الصناع أو التجار أو الجنود أو الموظفين أو السياسيين أو غير السياسيين يكره الأتراك ويمقت ذكراهم ولا يستطيع مصري أن يفكر في نزول الأتراك بلادنا بدون أن يشعر بعاطفة قوية تدفعه إلى امتشاق سيفه والهجوم على هذا المعتدي . إن الأتراك ظلم ، وقد تركوا في بلادنا من آثار السوء ما لا تزال قلوبنا تضرب منه ضربان الجرح ، فلما نريد رجعتهم ، ولما نريد أن نعود إلى معرفتهم ، وكفى الأتراك ما لهم من حقوق الفرمانات . فعليهم أن يقفوا عند هذا الحد ، ولا يتعدوه . ولكننا إذا علمنا بأنهم يحاولون دخول بلادنا فإبنا نلتقي هذا الخبر بشيء لا يخلو من الترحيب ؟ ! ... ولقد شعرنا نحن بشيء من هذه النية عند الأتراك . وكان هذا الشعور سبب استعدادنا ، فإننا سنفتنم هذه الفرصة لكي نحقق استقلالنا التام ولست أنكر أن في مصر أتراكاً وشراكسة يدافعون عن الباب العالي ، ولكنهم

قليلون في جانب أولئك الذين يحبون بلادهم ! (١١)

وطوال فترة الثورة العربية ظل محمد عبده على وقفته لموقفه هذا ضد محاولات الأتراك الانتقاص من استقلال مصر ، واستعداده هو وقادة الثورة لانتهاز فرصة التدخل التركي لقطع ما تبقى من خيوط بين مصر والأسنانة تنقصر من استقلال البلاد فيكتبه « يلفت » عن أحداث ١٥ يونيو / حزيران سنة ١٨٨٢ م فيورد بريقة من لوسر صابونجي في ذلك التاريخ نقراً فيها : « أن نديم ، وعراي ، وعبيده يتحدثون الباب العالي علناً » (١٢) كما يكتب : نقد كانت الحوادث الأخيرة باعثاً بين الوطنيين على كراهة الأتراك والشراسة والسلطان نفسه ، وقد سمعت سامي وعبيده ، وندما يلعبون السلاطين والأمم التركية من عهد جنكيز خان وهولاكو إلى عبد الحميد . وقد ألفت حزب كبير يستعد لإعلان الاستقلال عن تركيا إذا تدخل الأتراك في مصر تدخلاً حربياً . . . وقد قال نديم ونحن راجعون من شبوا : أنه سيهدم عرش السلطان قبل أن يموت . (١٣)

وهذا الموقف الوطني القومي هو الذي يفسر لما معنى

(١) المصدر السابق - ج ١ ص ٣٩٢ ، ٣٩٣ .

(٢) التاريخ السري لاحتلال أنكلترا مصر ص ٤٤٣

(٣) للمصدر السابق - ص ٤٥٤

تلك البرقية التي أرسلها الحديوي توفيق إلى السلطان العثماني في نوفمبر سنة ١٨٨١ م يقول له فيها : « إن مصر في حالة ثورة وإن هناك اقتراحاً لإنشاء إمبراطورية عربية » (١) .

ونحن نعتقد أن موقف الأستاذ الإمام هذا المناهض للأتراك العثمانيين ، والمعارض لسلطانهم على العرب ، ومصر بالذات ، ظل هو موقفه القومي الوطني الأصيل وذلك بالرغم من الكلمات التي اضطرته الظروف إلى أن يمدح بها السلطان العثماني وخلافته ودولته ، خصوصاً عندما اضطرته ظروف المنفى أن يعيش في نطاق السلطة العثمانية المباشرة في بيروت .



فمنذ أن هزمت الثورة العربية ، ونفي الشيخ محمد عبده خارج مصر ، وحتى وفاة الرجل ، تطالعنا في ترائه عدة آراء وتصريحات عن السلطان العثماني وخلافته ودولته ، بينها وبين بعضها تناقض أكيد ، وتفسيرها وحل متناقضاتها ، كي تنسجم مع فكره الأصيل الذي أشرنا إليه في هذا الموضوع ، لا يتأتى إلا بعرض كل منها في إطار الظروف والملابسات التي صاحبت ظهوره .

نفي أثناء إقامته ، منفياً ، ببيروت ، في ظل الحكم

(١) انظر كتابنا «العروبة في العصر الحديث» ص ٢٧٦ طبعة القاهرة سنة

١٩٦٧ م .

المباشر للسلطان عبد الحميد يتحدث إلى الناس في خطاب عام فيقول : « افتتح كلامي بالدعاء لمولانا أمير المؤمنين ، وخليفة رسول رب العالمين ، السلطان عبد الحميد خان ، فمقام هذا الخليفة الأعظم فينا هو الحافظ لنظامنا ، والمحامي عن مجدها ، والآخذ بميزان القسط بيننا ، وهو هادينا إلى فضل سبلنا ، فهو ولي النعمة علينا ، ولو أفرغنا جميع أوقاتنا في الدعاء لعظمته ما أديننا حقه علينا . . . » (١) .

ويتحدث عن الدولة العثمانية فيقول : « إن من له قلب من أهل الدين الاسلامي يرى أن المحافظة على الدولة العثمانية ثلاثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله ، فإنها وحدها الحافظة لسلطان الدين ، الكافلة ببقاء حوزته ، وليس للدين سلطان في سواها (٢) . . . وإنني على ضعفي - والحمد لله - مسلم العقيدة ، عثماني المذهب ، وإن كنت عربي اللسان ، لا أجد في فرائض الله ، بعد الإيمان بشرعه والعمل على أصوله ، قرصاً أعظم من احترام مقام الخلافة ، والاستمسك بعصمته ، والخضوع لجلالته ، وشجذ الهمة لنصرتة بالفكر والقول والعمل ما استطعت إلى ذلك سبيلاً . وعندى إن لم أقم على هذه الطريق فلا اعتداد عند الله بإيماني ، فإنما الخلافة حفاظ الاسلام

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ١ ص ٦٤٨ .

(٢) المصدر السابق . ج ٣ ص ٧٢ .

ودعامة الايمان، فخاذلها محاد الله ورسوله ومن حاد الله
ورسوله فأولئك هم الظالمون ... ! ٩٠ ...

وهو ينكر أهلية العرب السوريين للاستقلال عن الدولة
العثمانية . بل ورغبتهم في هذا الاستقلال ، ويقول : ان
هذا وهم لا أساس له ، ولا يمس جانب الحقيقة ، فنفس
السكان على اختلاف طبقاتهم لا ترى من أجل أحوالها ما
يؤهلها لأقل شأن يلم بهذه الغاية . وهم أطوع للسلطة
الحاكمة عليهم من ظلمهم ! ... »^(١)

وعندما يعرض للغات التي يتم بها التعليم ، وكانت
التركية تزحف على مكان العربية بالشرق العربي العثماني ،
وكان التعريب مطلباً وطنياً وقومياً هناك ، يجده أن اللغة التركية
لا بد من تعلم العرب لها حتى يتيسر لهم العلم ، ويذكر في
الثناء عليها أضعاف ما ذكر في الثناء على اللغة
العربية ! ... فقال : انه لا يتيسر لنا العلم إلا بتعلم
لغتين : « اللغة التركية ، لأنها لغة دولة قامت بشأن الممالك
الاسلامية ما يقرب من سبعة قرون ، وقد تكلم فيها من
الافاضل والعلماء جم غفير ، نحن في حاجة إلى الاستفادة من
معارفهم ، ثم هي اللغة الرسمية في الممالك العثمانية ، فيها
حياتنا السياسية ، وبها نقف على هدى مولانا الخليفة الأعظم ،

(١) المصدر السابق. ج ٣ ص ٩١ ، ٩٢ .

أبده الله بنصره ، واللغة العربية ، وهي لغة القرآن الشريف ،
وكتب الشرح المنيف^(١) . وهو بعد ذلك يخرج اللغات
الأوروبية ، مثل « الفرنسية وغيرها من اللغات » من إطار
لغات العلوم ، في الوقت الذي أدخل التركية في هذا النطاق ،
وتحدث عنها هذا الحديث ؟ ! .

فإذا خرج الأستاذ الإمام من نطاق النفوذ المباشر
للسلطان العثماني والسلطة العثمانية وعاد إلى مصر سنة ١٨٨٩
م ، وجدناه يعود إلى رأيه القديم والأصيل في هذه الدولة وهذا
السلطان . . فلقد عاد من جديد إلى إبداء رأيه الحار الجريء
ضد السلطان عبد الحميد ، وإن كان قد ظل على موقفه
السياسي من ضرورة الاستمادة من وجود هذه الدولة في دفع
الآخطار التي تحدق بالشرق والشرقيين ، فهو يقول في سنة
١٨٩٧ م : « إن كثيراً من وجهاء المصريين يكرهون الدولة
العثمانية ويدعونها - (وإن كان أكثرهم يحبها) - وأنا أيضا أكره
أعمال السلطان ، فإن جبنه الخالع ، وهؤلاء المشايخ الذين
قربهم وسلطتهم ولا سيما الشيخ أبي الهدى . . لكن لا
يوجد مسلم يريد لهذه الدولة سوءاً . فبأنها سياج . في
الجملة ، وإذا سقطت يبقى نحن المسلمين كاليهود ، بل أقل
من اليهود ، فإن اليهود عندهم شيء يخافون عليه ويحفظون به
مصالحهم وجامعتهم ، وهو المال ، ونحن لم يبق عندنا شيء ،

(١) المصدر السابق - ج ١ ص ٦٥٠ .

فقدنا كل شيء . إن الدولة لديها رجال نهاء . . . ولكنهم أصيبوا بداء اليأس . . . وكيف نياس ؟ وإن حالة أوروبا كانت شراً من حالتنا في الجهل ومقاومة العلم ؟ ! . . . وأما أنا فإني في يأس تام من طبقة الأمراء والحكام . لا يرجي منهم خير» (١) .

وعندما أراد الشيخ رشيد رضا إصدار (المنار) وكتب في أهدافها هدفاً خاصاً بالإمامة ، يتحدث عن ضرورة أن تنهض (المنار) بمهمة « تعريف الأمة بحقوق الإمام ، والإمام بحقوق الأمة » ، وعرض هذه الأهداف على الأستاذ الإمام ، حذف هذا الهدف وقال له : « إن المسلمين ليس هم اليوم إمام إلا القرآن ، وإن الكلام في الإمامة مثار فتنة يحشى ضرره ولا يرجي نفعه الآن » (٢) .

وفي الرد الذي كتبه على « هانوتو » يوضح مفهومه لدعوة « الجامعة الإسلامية » فإذا هو مفهوم التضامن الإسلامي في سبيل الإصلاح الديني ، والاستفادة من قيام الدولة العثمانية في دفع عجلة هذا الإصلاح إلى الإمام ، أما التوحيد السياسي للمسلمين ، وجمع السلطتين الزمنية والروحية في شخص

(١) المصدر السابق . ج ١ ص ٧٣٣ .

(٢) محمد رشيد رضا (تاريخ الأستاذ الإمام) ج ١ ص ٩١٣ طبعة القاهرة سنة ١٩٣١ م .

واحد ، فليس في خاطر أحد : « أن يشير إلى هذه الدعوة ، فضلاً عن أن يبنى عليها حكماً » إذا هو « خطأ خطوة إلى معرفة أحوالهم على ما هي عليه » فهي حركة إصلاح تتخذ من الدين سبيلاً « وهذه سبيل لمريد الإصلاح في المسلمين لا مندوحة عنها ، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارضة عن صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد ليس عنده من مواده شيء ، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً أما السعي إلى توحيد كلمة المسلمين ، وهم كما هم ، فلم يمر بعقل أحد منهم ، ولو دعا إليه داعٍ لكان أجدر به أن يرسل إلى مستشفى المجانين » (١) ١٩

وفي سنة ١٩٠٢ وسنة ١٩٠٣ م ، يغمز الدولة العثمانية في صميم المبرر الذي تستند إليه في إبقاء سيطرتها على غير الأتراك من الأجناس والقوميات ، مبرر « رابطة الدين والملة » التي تدعي قيامها على رعايتها وحفظها . . . فيتحدث عن أن الاسلام دين عربي وأن العرب هم أحق الناس برعايته والوقوف عند حدوده . . . وهو يرد القصور عن بلوغ هذه الغاية إلى ضعف العرب الحالي ، وإلى تلك السلطة الأعجمية التي اجتاحت العالم الاسلامي منذ عهد الخليفة العباسي المعتصم ، الذي استند على « الترك » وغير العرب من العناصر والأجناس حتى « استعجم الاسلام وانقلب أعجمياً » وذلك

(١) المصدر السابق ج ٣ ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .

بعد أن « كان الاسلام ديناً عربياً » ، ثم لحقه العلم فصار علماً عربياً ، بعد أن كان يونانياً (١) .

وهكذا ثبت على موقفه الحقيقي ، غير الودّي ، من هذه الدولة وسلطانها ، ما ظل بعيداً عن متناول سلطتها وأجهزة قهرها ، حتى إذا ما ذهب إلى الأستانة في يوليو / تموز سنة ١٩٠١ م وهمت السلطات العثمانية باعتقاله ، وعزمت على إهانته وهو مفتي الديار المصرية ، ومقامه معروف ومعلوم على المستويات الرسمية والشعبية ، وجدنا في عريضته التي رفعها إلى السلطان نغماً من الألحان التي صدرت عنه في بيروت منذ سنوات ، مثل قوله : « إني جئت إلى الأستانة العلية لأشهد عظمة الاسلام ، وأقوي ما ضعف مني برؤية مظاهر قوته في مركز خلافته ، قائمة بروح الصدق من عناية خليفته » ... وينفي عن نفسه أي نشاط مباحض للسلطنة العثمانية ، ويعلن أن لديه من « الخدم » ما يرغب في أن يقوم بها « للذات الشاهانية خاصة دون سواها » (٢) .

وعندما يغادر الأستانة إلى جنيف يعود إلى صحبة أعداء السلطان عبد الحميد ، وتوزع في مصر المنشورات المناهضة لما فعلته الأستانة معه من الإهانة وما يشبه الطرد له بعد ما يقرب

(١) المصدر السابق ج ٢ ص ١٧٩ وج ٣ ص ٣٠٤ ، ٣١٧ ، ٣١٨ .

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ٧٣٨ ، ٧٣٩ .

من الاعتقال ! . . . ويكتب إلى رشيد رضا : « إن السلطان لا يستطيع حبسي لو أراد ، وهو يعلم عجزه عن ذلك حق العلم ، ولذلك أسباب لا أحب ذكرها الآن . . . » (١) . ويعود من جديد إلى إعلان رأيه في السلطان عبد الحميد ، فيقول لرشيد رضا : « إن أخوف ما أخافه من استبداد عبد الحميد وظلمه هو إفساده لأخلاق العثمانيين ، لا لإدارتهم ، فإن إصلاح الإدارة من بعده سهل إذا كانت الأخلاق صالحة ، ولا يحتاج إلى زمن طويل إذا كانت الأخلاق سليمة ، ومتى فسدت الأخلاق فإن إصلاحها لا سهل إلا بعشرات من السنين ، كما جربنا في أنفسنا . . . فإن إسماعيل باشا أفسد الإدارة وأفسد الأخلاق ، فلما وجدنا ريح الحرية وأردنا أن نهض بالإصلاح كان فساد الأخلاق هو الذي عاقنا لا فساد الإدارة ، ولولا ذلك لكانت هذه المدة التي أبيع لنا فيها ما نشاء من التربية والتعليم والكتابة والخطابة والاحتشام كافية لأن نرتقي فيها ونكون أمة . . . » (٢) .

(١) نرجع هذه الأسباب إلى أن الأستاذ الإمام كان قد توقع ما حدث له في الأستانة ، فحصل من السلطات الانكليزية في مصر خطأ يستطيع بواسطته سفير انكلترا في الأستانة أن يتدخل لدى الدولة العثمانية لانقاذ من الخطر الذي يتعرض له هناك ، وذلك باعتباره موصفا في الحكومة المصرية .

(٢) المصدر السابق - ج ١ ص ٧٣٦ .

وهكذا شهدنا ذلك الموقف الأصيل للأستاذ الإمام من السلطنة العثمانية وتسلطها على غير الأتراك من الأجناس والقوميات باسم الاسلام وجامعة الملة والدين . كما شهدنا تلك المواقف التي اضطرت به الى إعلان ما يخالف موقفه هذا الأصيل . . . ولقد كان ضرورياً أن تعرض الصورة المتكاملة لموقفه هذا ، وأن تتناول ما تناقض من جوانبه ، مفسرين ذلك التناقض بواسطة الظروف ، والملايسات التي أحاطت به ودعت إليه وصنعت ، لأن هذه هي ميزة الدراسة التي لا تتوفر إلا على ضوء الأعمال الكاملة للمفكر ، والتي تبرأ من عيب النظرة وحيدة الجانب التي تأتي ثمرة للاعتماد على جزء من أعماله دون باقي الأجزاء ، أو فترة تاريخية من حياته دون باقي الفترات ، والتي لا يستطيع أصحابها الحل ولا التفسير لما يوجد من تناقض وتضارب لدى المفكر الواحد إزاء القضية الواحدة . . . كان ذلك ضرورياً بعد أن أتاحت لنا أعمال الأستاذ الإمام الكاملة أن نرى موقفه المتكامل من قضية الجامعة الاسلامية وما دار حولها من جدل ، وما قدم لتفسير شعارها من مفاهيم .



لكن . . . هناك نفرأ من «العلمانيين» - الذين يجذون فصل الدين عن الدولة - ونقرأ من «الاسلاميين» - أهل الجُمُود الذين يحسبون الاسلام كهانة ليوقراطية - يحسبون - كلاهما - رغم اختلاف المواقف والمنطلقات أن إنكار الأستاذ

الإمام « للسلطة الدينية » إنما يعني أنه قد حيز العلمانية الغربية ، وفصل الدين عن الدولة . ومن « الاسلاميين » من يتهمة - بناء على هذا الظرن - بتطويع الإسلام للعلمانية الغربية ؟ ..

لكن الحقيقة هي أن إنكار الرجل « للسلطة الدينية » ، والذي يمثل الموقف الحق للإسلام الحق ، لا يعني إنكاره لـ « ضرورة الدولة الاسلامية » ، كما أنه لا ينفي تأكيد على أن الإسلام « دين » و« دولة » ، لكنها دولة « مدنية - إسلامية » ! .. فهو بعد أن ينفي تهمة « الكهانة والسلطة الدينية » عن الإسلام ، يقول : « لكن الإسلام دين وشرع ، فقد وضع حدوداً ، ورسم حقوقاً ، وليس كل معتقد في ظاهر أمره بحكم يجري عليه في عمله ، فقد يغلب الهوى ، وتتحكم الشهوة ، فيغبط الحق ، ويتعدى المعتدي الحد . فلا تكمل الحكمة من التشريع للأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود ، وتنفيذ حكم القاضي بالحق ، وصون نظام الجماعة ، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير ، فلا بد أن تكون في واحد ، وهو السلطان أو الخليفة » (١) .

ثم يتحدث عن براءة الإسلام من كل من « السلطة

(١) المصدر السابق . ج ٣ ص ٢٨٧ .

الدينية « ومن « العلمانية » كليهما ، فيقول : « لقد ظهر الاسلام ، لا روحياً مجرداً ، ولا جسدياً جامداً ، بل إنسانياً وسطاً بين ذلك . أخذاً من كل القبيلين بنصيب . ثم لم يكن من أصول « أن يدع ما لقبصر » ، بل كان من شأنه أن يحاسب قبصر على ماله ، وبأخذ على يده في عمله . فكان الدين بذلك عند أهله كمالاً للشخص ، وألفاً في البيت ، ونظاماً للملك . فإن شاء قائل أن يقول : إن الدين لم يعلمهم التجارة ولا الصناعة ولا تفصيل سياسة الملك ، ولا طرق المعيشة في البيت ، ثم يسعه أن ينكر أنه أوجب عليهم السعي إلى ما يقبسون به حياتهم الشخصية والاجتماعية ، وأوجب عليهم أن يحسنوا فهد ، وأباح لهم الملك ، وفرض عليهم أن يحسنوا المملكة »^(١)

(١) المصدر السابق. ج ٣ ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

المسألة الاجتماعية

[في القرآن الكريم، يضيف الله الأموال إلى الجميع، لا إلى الفرد - في أغلب الآيات - للتنبيه على تكافل الأمة في حقوقها ومصالحها. كأنه يقول: إن مال كل واحد منكم هو مال أمّكم... ولقد أغفل أكثر الناس هذه الحقوق العامة، لما فيها من الحياة الاشتراكية المعتدلة الشريفة...]

محمد عبد

خلال ثلاثة أشهر (من ديسمبر سنة ١٨٩٩ م حتى ٢١ فبراير سنة ١٩٠٠ م) شهدت مصر أكبر وأطول إضراب قام به عمالها ضد الشركات الرأسمالية الاستغلالية - التي كان الأجانب يسيطرون على معظمها - وهو الإضراب الذي عرف يومئذ « باعتصاب » (لغافي السحائر) فلقد شارك فيه ما يزيد على ٣٠,٠٠٠ من العاملين بصناعة السحائر، وخاصة في شركة « ماتوصيان » .

ويجمع الذين يؤرخون لحياة الطبقة العاملة المصرية على أن هذا « الاعتصاب » (الإضراب) كان أبرز المعالم التي فادت الطبقة العاملة في طريق التنظيم ، فسلكت طريق « الجمعيات » (النقابات) . . . ومن ثم تحول هذا التاريخ إلى فجر يؤرخون به ظهور النقابات العمالية في بلادنا .

ولكن الأمر الذي لم يلتفت إليه الدارسون حتى الآن هو أن هذا الإضراب قد هز كيان الحياة الاجتماعية المصرية من الأعماق . . فتناولته بالحديث والتحليل والتعليق . . ثم امتد

الحديث إلى أسبابه العميقة والكامنة في طبيعة الظلم الاجتماعي الذي هو من طبيعة النظام الرأسمالي القائم على « مبدأ الاستفراد Individualism » . . . ومن ثم طرحت ، ولأول مرة في تاريخنا ، قضية : صلاحية النظام الرأسمالي لبلادنا ، وهل « مبدأ الاستفراد » القائم على تقديس حرية « التجارة والصناعة والعمل » يصلح كسبيل لتطور وترقية « الأمم الضعيفة » الواقعة تحت سلطان الامتيازات الأجنبية والتأثيرات الاستعمارية ؟ ؟ . . . ثم أن هذا المبدأ لا يصلح لنا . . . وأن طريقنا يجب أن يكون معتمداً على تدخل الدولة في الاقتصاد ، ومساندة جماهير « العملة » (العمال) . . . وبهذا مبدأ الاستفراد القائم على « تنافس البقاء » ؟ ؟ .

أي أن هذا الاضطراب الذي استقبل به العمال المصريون مطلع القرن العشرين ، ليس حدثاً تؤرخ به نشأة حركتهم النقابية فقط . . . وإنما هو حدث هام يجب أن تؤرخ به ربط « المسألة الاجتماعية » والظلم الاجتماعي بالنظام الرأسمالي وطبيعته الفردية . . . وبدء التفكير المصري في طريق غير رأسمالي ، تقف فيه السلطة والدولة إلى جانب الجماهير . . . ذلك التفكير الذي بدأ يومئذ جينياً ومتواضعاً ، والذي أصبح اليوم الفلسفة الشعبية والرسمية للمجتمع الذي نعيش فيه . . .

الطفلة الأولى ضد الرأسمالية

فبينما حاول البعض حصر المناقشة يومئذ حول «الاعتصاب» (الاضراب) ، ومدى حق العمال فيه . . . ونظرت إليه أوساط اجتماعية وفكرية كثيرة باعتباره «بدعة أوروبية» انتقلت إلى بلادنا في ركاب العمال الأجانب الذين يعملون في الشركات . . . وهاجته لذلك أوساط كثيرة ومتباينة الموقع والمذهب ، من تيار (المقسطم) - الانكليزي - إلى (اللواء) - الوطني - إلى (الأهرام) - الذي كان يوازن بين مختلف الاتجاهات ويستفيد من جميعها . . . بينما تناول البعض من هذه الزاوية ، وهذا المستوى ، نجد أقلاماً واعية قد «أبصرت أن أصل العلة ومكس الداء هو في فلسفة النظام الرأسمالي القائمة على مبدأ: «دعه يعمل ، دعه يمر» . . . وهو المبدأ الذي يتسار خلف واجهة الحرية السياسية والقانونية ، كي يجعل الحرية فقط للأقوياء ، «فالقوي يقوم ويزداد قوة ، والضعيف يسقط ويزداد انحطاطاً وسقوطاً» كما يقول «فرح أنطون» في مجلة (الجامعة) عن هذه القضية في ذلك التاريخ ؟ ! . . .

ولقد عرض فرح أنطون هذه القضية يومئذ لا باعتبارها مسألة مصرية خاصة بمصر أو ببلاد الشرق ، وإنما عرض لها باعتبارها قضية العصر كله والمجتمع الانساني بأسره ، وذلك «... إن النزاع القائم الآن في العالم المنمذ ، في أوروبا

وأمركا ، إنما أصله سبب واحد ، وهو : أن التجارة حرة وكذلك الصناعة والعمل فالصانع مطلق الحرية في أن يعمل أو أن يعتصب (يضرب) ، كما أن صاحب الصناعة أو التجارة مطلق الحرية في أن يقبله أو لا يقبله في صناعته وتجارته . . . ثم يمضي فرج انطون ليحدد دور السلطة السياسية (الحكومة) ، وكيف أنها تقوم عملياً بخدمة « أصحاب الأعمال ضد « العملة » (العمال) مسترة بقناع « الحرية » هذا . . . فيقول : « إنه إذا قام نزاع بين العملة وأصحاب الأعمال لم يكن للحكومة من وظيفة غير (حماية الأشخاص والنظام) ويدخل تحت ذلك ثلاثة أمور :

١ - حفظ الأمن والنظام في الشوارع إذا وقع من العملة اعتداء .

٢ - حماية المعامل إذا اعتدى عليها العملة المعتصبون .

٣ - حماية العملة الذين يريدون العمل حين يكون رفاقهم معتصبين .

وفيما خلا هذا لا تتدخل الحكومة بين أصحاب الأعمال والعمال في شيء ، إذ ليس ذلك من وظيفتها ، كما يقولون ، وفرج انطون يكشف بحديثه هذا زيف أسطورة حياد الحكومة بين العمال وأصحاب الأعمال ، وذلك عندما يحدد أن عملها لا يخرج عن حماية أصحاب الأعمال ومعاملهم (مصانعهم)

وعملائهم ، حمايتهم من العمال المظلومين المضربين . . . ثم يمضي ليقول صراحة : إن وجهة النظر التي ترفض تدخل الحكومة في هذه النزاعات ، وتعارض « التحكيم » بين الأطراف المتنازعة ، هي وجهة نظر أصحاب الأعمال . تنطق بها السنة الحكام « فالذين يقولون ذلك هم أصحاب الأعمال . أما العمال فيطلبون منها (الحكومة) المداخلة . ولا عجب ففيها مصلحة الضعيف وعلى المداخلة وعدم المداخلة تدور الحرب الاجتماعية في كل مكان » (١) .

ثم يمضي فرح أنطون إلى ما هو أبعد من هذا ، فيطرح قضية : عدم صلاحية النظام الرأسمالي لبلاد ضعيفة كمصر ، مثقلة بالامتيازات الأجنبية وما تبعها من سلطان وضغوط . . . ويقول : إن صلاحية هذا النظام لبعض البلدان القوية المتقدمة لا يعني صلاحيته للبلاد الضعيفة - (التي نعبر عنها اليوم بالنامية) ؟ ! - فيكتب في (الجامعة) يقول : « إن حكومة مصر والأمة المصرية تأسسان اليوم بذات المبدأ الذي تأسس به انكلترا نفسها ، وهو « مبدأ الاستفراد » ، فالقوي يقوم ويزداد

(١) الجامعة ج ٤ أول سبتمبر سنة ١٩٠٦ م . باب تذكارات مصر والشام
(مقال محمد عبده ورأيه في المسألة الاجتماعية) . وهو حكاية لما حدث قبل ست سنوات من ذلك التاريخ .

قوة ، والضعيف يسقط ويزداد انحطاطاً وسقوطاً . وهذا ما جعل أحد المستشارين الانكليز السابقين يقول في مقدمة كتاب نشر في العام الماضي قولاً في غاية التواضع والانصاف ، وهو ان الأمن المصري الضعيف اليوم يجب لترقيتها ترقية حقيقية ان تأسس بحكومة (أبوية) ، يعني حكومة تعني بالشعب الضعيف اعتناء الأب بأبنائه ، وترفعهم إليها بدل تركهم في ضعفهم يخططون بخط عشواء ، بلا مرشد ولا مساعد . فالحكومة الاسفردانية Individualist تصلح للشعوب القوية القادرة على احتمال سنة (تنازع البقاء) ، فيرداد أفرادها الأقوياء قوة تكافئ الخسارة التي تعود على الأمة من ريادة ضعف الضعفاء ، ولكنها لا تصلح لسياسة الشعوب الضعيفة ، خصوصاً إذا كانت امتيازات وتأثيرات كالا امتيازات الأجنبية والتأثيرات الفعالة تجعل القوة والسيادة في غير أيدي أهالي البلاد . . . (١) .

وهكذا سجل فرح انطون بكلماته هذه أول صفحة في الأدب السياسي والاجتماعي بمصر تطرح هذه القضية ، قضية النظام الاجتماعي ، وفلسفة الرأسمالية ، على هذا المستوى الناضج ، وبهذا التفكير العلمي المدروس .

(١) المصدر السابق ج ٢ في ١٥ يوليو سنة ١٩٠٦ م

موقف كرومر من القضية

وعلامات الاستفهام هذه التي ثارت من حول صلاحية النظام الرأسمالي لمصر وللأمم الضعيفة . . . والاعتراضات التي قدمها بعض الكتاب ، وفي مقدمتهم عرج أنطون ، لم تقف عند حدود الأوساط الفكرية والصحفية ، ولم تكن مجرد نرف فكري وقضايا نظرية بعيدة عن مواقع السلطة والحكومة في ذلك الحين .

فلقد طرحت القضية يومئذ أمام الحكومة . . . واضطرت أحداث الاضراب الكبير الذي قام به «لقافو السجائر» اضطرت اللورد كرومر ، عميد الاحتلال الانكليزي بمصر ، إلى أن يبدلي برأيه في الموضوع . . . وكان ذلك جواباً منه عن كتاب رفع إليه يطلب من الحكومة التدخل لإنصاف العمال المضربين من أصحاب الأعمال . وحماية حقوقهم ومصالحهم المشروعة عن طريق زيادة أجورهم وخفض ساعات العمل الطويلة التي يعملونها والتي كانت تصل في بعض الشركات إلى أربع عشرة ساعة في اليوم الواحد !

وبالتطبع وقف اللورد كرومر ضد تدخل الدولة في هذا النزاع ، ورفض القيام بأي لون من ألوان التحكيم بين طرفي النزاع بحجة ، أن التحكيم لا يجوز إلا بناء على رضى الطرفين وطلبهما . . . ولما كان أصحاب الأعمال ضد هذا المبدأ فلا يجوز للحكومة الدخول ولا التدخل في هذا الموضوع .

ويكتب فرح أنطون لسجل هذه الواقعة الهامة ،
 وليفصح منطقها وفلسفتها ، فيقول : « انه « لنا وقع اعتصاب
 عملة السكائر في مصر ، وكاد الاعتصاب يحل بالأمن العام ،
 أجاب اللورد كرومر ، وكيل انكلترا السياسي في مصر ، على
 كتاب سئل فيه رايه : أن الحكومة لا وظيفة لها سوى حماية
 حرية الصناعة ، وحرية العمل ، وحفظ الأمن . إلا إذا انفق
 الفريقان المختلفان على تحكيمها » ... ويمضي فرح أنطون
 ليفصح منطق كرومر هذا فيقول : « ولكن أصحاب الأعمال
 لا يحبون هذا التحكيم ، لأنهم يعتبرونه مداخله في شؤونهم
 ومصالحهم الخصوصية ^(١) » ... وهو بذلك يضع النقط على
 الحروف ، ويقدم منطق كرومر باعتباره منطق السلطة الملتزمة
 بفلسفة النظام الرأسمالي المعادي لمصالح جماهير الشعب
 المصري في ذلك الحين .

البحث عن وسائل المقاومة

ولكن المعركة لا تنتهي بموقف اللورد كرومر هذا ،
 والقضية الفكرية التي أثارها الظلم الاجتماعي الواقع على
 العمال لم تتراجع بموقف الحكومة ضد التحكيم وإنصاف
 العمال ... فيمضي فرح أنطون لينلمس الأساليب الفكرية

(١) المصدر السابق . ج ٤ في أول سبتمبر سنة ١٩٠٦ م .

التي تعارض فلسفة الرأسمالية هذه . ويبحث عن المواقف والنصوص التي عليها أن تكون في تراث هذه الأمة ، والتي تنتصر لمبدأ التحكيم ، وتدخل الدولة والحكومة لإنصاف الطرف الضعيف والمظلوم من طرفي الصراع والتزاع . . .

ولقد تصادف في ذلك التاريخ أن حدث إضراب من عمال أحد الموانئ الفرنسية بالجزائر ، وأخذت الصحافة الفرنسية في الحديث عن نفس القضية - قضية النظام الرأسمالي وفلسفته ، ومشروعية تدخل الدولة للتحكيم وإنصاف العمال ، حتى وإن رفض ذلك أصحاب الأعمال ، ووقعت في يد فرح أنطون مقالة لأحد الاقتصاديين الفرنسيين الذين يرون ضرورة تدخل الدولة ، وفيها يستدل بأن « الشريعة الإسلامية قد حلت هذه المشكلة حلاً جميلاً ، فإنها توجب على الحكومة المداخلة بين أصحاب الأعمال والعمال والعمال والعمال بينهم . . . » .

وتأكد فرح أنطون من أنه قد عثر على شيء هام جداً يستطيع به أن يعارض فلسفة النظام الرأسمالي القائمة على « الحرية » ، التي تحولت في التطبيق والواقع إلى سلاح في أيدي الأقوياء وحدهم ضد جماهير الضعفاء - خصوصاً ونحن في مجتمع مسلم تستطيع فيه آراء إسلامية كهذه أن تكون سلاحاً فعالاً بيد الذين يناضلون ضد الرأسمالية وسيطلبون للتقدم والرفق طريقاً غير رأسمالي في التنمية والاقتصاد . . . وكتب

فرح أنطون معلقاً على قول الاقتصادي الفرنسي هذا بقول :
 « إنه إذا كان ذلك القول صحيحاً ، وكانت أوروبا تطلب اليوم
 « إيجاب التحكيم » بين الفريقين ، حلاً للمسألة الاجتماعية ،
 فإنه بحق للشريعة الإسلامية أن تفخر بأنها تقدمت أوروبا بهذا
 الحل المعقول » (١) .

ولكن فرح أنطون لم يكن يستطيع أن يتقدم إلى المجتمع
 المصري المسلم بحديث الاقتصادي الفرنسي ، باعتباره رأي
 الإسلام ، ففي مصر علماء للدين ، ومفتي الديار المصرية يومئذ
 هو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده . وكل الأوساط الإسلامية
 كانت قد أجمعت يومئذ على أنه أحد الأئمة المجتهدين . . . فلا
 بد إذاً من أن يتقدم إليه فرح أنطون فيسأله رأي الإسلام في
 هذا الموضوع ، خصوصاً وأن فرح أنطون قد احتهد في البحث
 عن الأسانيد الإسلامية التي استند إليها الاقتصادي الفرنسي في
 تقريره لهذا المدأ ، ففضل ، فقرر استفتاء الشيخ محمد عبده
 قائلاً : « وبعد أن بحثنا في كل المصادر التي لدينا ، ولم ننتد
 إلى أثر هذا المدأ ، بحثنا نستفتي الأستاذ المفتي فيه . . . »

فتوى الأستاذ الإمام

وعندما وصل خطاب فرح أنطون إلى الأستاذ الإمام ،

(١) المصدر السابق ، نفس الجزء .

كانت تحيط بهذا الخطاب وهذا الاستفتاء ظروف وملازمات تجعل منه قضية ذات أهمية خاصة ، وعلى جانب كبير من الحسابية ، وتكتنفها المخاطر والأشواك من مختلف الجهات .

فلقد كان للأساذ الإمام خصوم يتلمسون إدلاء بعض الآراء الحريثة والعصرية كي يشنوا ضده الحملات ويلقوا عليه الاتهامات . ولم يكن هؤلاء الخصوم يتورعون حتى عن التحالف مع « الشيطان » ضد الأساذ الإمام ؟ ! ويكفي أن نعلم أن أكثر مشايخ الأزهر محافظة ونعصباً قد ذهبوا إلى فرح أنطون يوم حدثت بينه وبين الشيخ محمد عبده ماطرة حول « ابن رشد وفلسفته » وحول موقف كل من الاسلام والمسيحية من حرية البحث العلمي والعلماء ، ذهبوا إلى فرح أنطون يعرضون تأييده ضد المفتي ، رغم أن المفتي كان ينتصر للاسلام ، وأن فرح أنطون كان يرى أن المسيحية أوسع صدراً من الاسلام بالنسبة للعلم والعلماء .

ولقد كان اللورد كرومر قد أدلى برأيه في القضية التي يستفتي فيها فرح أنطون - ومن ثم فإن الادلاء برأي يناقض رأي كرومر قد يكون فرصة لخصوم الإمام كي يوقعوا بينهما في وقت كان الإمام - لأسباب كثيرة - يستثمر وفاقه مع كرومر ضد خصومه الكثيرين ، وفي سبيل آمال في الاصلاح اعتقد أن تحقيقها رهن بهذا الوفاق .

كما كان مجيء هذا الاستفتاء من فرح أنطون مدعاة
أخرى لحذر الأستاذ الإمام ، فبينها ما يشبه الحقوة والقطيعة
منذ المناظرة التي دارت حول ابن رشد وفلسفته وقضية
الاضطهاد في النصرانية والاسلام .

كما أن حساسية هذه القضية وأهميتها كانت داعية لأن
يحسب المفتي ألف حساب قبل الادلاء فيها برأي يغضب
الأغنياء . . .

ولكن جميع هذه الأسباب لم تجعل الأستاذ الإمام يتأخر
عن الادلاء برأيه في القضية . . . قضية رأي الاسلام في
مشروعية تدخل الدولة في الاقتصاد ، والتحكيم بين العمال
وأصحاب الأعمال . . . فبعث إلى فرح أنطون بفتواه التي تعد
أول فتوى إسلامية تقرر أن روح الاسلام ضد الفلسفة الفردية
التي يقوم عليها النظام الرأسمالي ، وأن روح هذا الدين
توجب على الحكومة التدخل في الشؤون الاقتصادية لمصلحة
جماهير المحكومين ، سواء أكان ذلك بإقامة الصناعات
وإدارتها ، أم بتحديد أسعار السلع التجارية ، أم بإنصاف
العمال عن طريق رفع أجورهم ، أو تقليل ساعات عملهم ،
أو بالأمور جميعاً ؟ . . . وحول هذه القضايا الخامة تقول
كلمات الأستاذ الإمام في فتواه : إنه « يوجد في أصول الأحكام
الاسلامية :

أن القيام بالصناعات من فروض الكفاية ، أي يجب على

الأمة أن يكون منها من يقوم بالصناعات الضرورية لقوام المعيشة ، أو للدفاع عن حوزتها ، فإذا تعطلت الصناعات وجب على القائم بأمر الأمة أن يتخذ السبيل إلى إقامتها بما يرفع الضرورة والخرج عن الناس .

وكذلك إذا تحكم باعة الأقوات ورفعوا أثمانها إلى حد فاحش وجب على الحاكم ، في كثير من المذاهب الإسلامية ، أن يضع حداً للآثمان التي تباع بها . وهكذا يدخل الحاكم في شؤون الخاصة وأعمالهم إذا خشي الضرر العام في شيء من تصرفهم .

فإذا اعتصب العمال في بلد ، وأضربوا عن الاشتغال في عمل تكون ثمرته من ضروريات المعيشة فيه ، وكان ترك العمل يفضي إلى شمول الضرر ، كان للحاكم أن يدخل في الأمر ، وينظر بما خوله من رعاية المصالح العامة ، فإذا وجد الحق في جانب العمال وأن ما يكلفون به من قبل أرباب الأموال مما لا يستطيع عادة ، ألزم أرباب الأموال بالرفق ، سواء كان بالزيادة في الأجر أو النقص في مدة العمل ، أو بهما جميعاً . . . (١) .



(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ١ ص ٦٧٤

ونقد أدركت جميع أطراف الصراع يومئذ أهمية هذه الفتوى وخطورتها ، خصوصاً وأنها قد جاءت مرتبطة بقضية اجتماعية مثارة بسبب الاضراب الشهير الكبير والطويل الذي قام به ولفافو السجائره في مصر يومئذ . . . فهي إذاً ليست رأياً نظرياً مجرداً ، وإنما هي موقف من الصراع الاجتماعي انحاز فيه الأستاذ الإمام - مع الاسلام - إلى جانب العمال ضد أصحاب الأعمال ، وانتصر فيه لمبدأ التحكيم ، وتدخل الدولة في الصناعة والتجارة ، وتقليل ساعات العمل ورفع الأجور . . . كما أنه كان إعلاناً صريحاً بأن المقي يقف الموقف الذي يراه والذي يرى فيه التحقيق العصري المستتير لمبادئ الاسلام ، حتى ولو أغضب ذلك وعارض رأي وموقف كرومر عميد الاحتلال الانكليزي بمصر في ذلك الحين . . .

ويكتب فرح أنطون ليلفت النظر إلى أهمية هذه الفتوى فيقول : « فانت ترى أهمية هذا القول وخطورته ، خصوصاً ما جاء فيه عن حكم الحاكم بالزيادة في الأجر ، والنقص في مدة العمل ، وهذا القول مناقض كل المناقضة لمبدأ اللورد كرومر . . . وقريب من المبدأ الذي أشار إليه الاقتصادي الفرنسي . وعلى ذلك كان في مصر سلطتان متجاورتان متناقضتان : السلطة المدنية التي تنادي بقم اللورد كرومر بمبدأ Individualist والسلطة الدينية التي تنادي بمبدأ التعاون . . . »

كما يذكر فرح أنطون أن بعض خصوم الأستاذ الامام قد حاول إثارة معركة فكرية ضده بسبب هذه الفتوى ، وأن أحد شيوخ العلم الذين يترددون على الأزهر ويحررون الجرائد كتب مقالة أولى في إحدى الجرائد السورية اليومية « معلناً أنه سيشتن حملة للرد على الأستاذ الإمام . . . » ولكن صاحب الجريدة قد تدارك الأمر فأوقف الجدل في هذا الموضوع وهذا الباب « (١) » .



وتحس عندما تقدم هذه الصفحات المشرقة من تاريخ نضال أمنا وفكرها المتقدم على طريق العدالة الاجتماعية ، قد تبدو هذه الكلمات والمواقف لبعض المعاصرين أقل من حجمها الحقيقي ، غير أن ربطها بعصرها وظروفها وملاساتها يجعل منها منارات عكست في حياتنا الفكرية ، والنضالية أضواء شديدة النور والظلمة ، وذلك عندما نتحدث قيم عصرها المتخلقة ، وفوائده المالية ، ومؤسساته الظلمة ، ورسعت للفكر والعمل طريق المستقبل على درب العدالة وتخوير الإنسان ويكفي أن نعلم أن نضال العمال قد استمر في سبيل مدأ « التحكم » حتى انتهى في قرار مجلس الوزراء الذي صدر في ١٨ أغسطس سنة ١٩١٩ بإنشاء « لجنة التوفيق » بين العمال

(١) الجامعة: ج ٤ في أول سبتمبر سنة ١٩٠٦ م

وأصحاب الأعمال^(١) . . . وأن نضال شعبنا قد استمر في سبيل تدخل الدولة في الاقتصاد لمصلحة الجماهير العريضة حتى انتصر هذا المبدأ تطبيقياً ونظرياً، وأصبح عقيدة للدولة وفلسفة للمجتمع منذ سنة ١٩٦١ م . . .

أغنياء . . . وفقراء . . . ولكن . . .

فهذه الفتوى الاجتماعية البالغة الأهمية ، التي حدد فيها الأستاذ الإمام موقف الاسلام من المسألة الاجتماعية والصراع الاجتماعي عندما احتدم بمصر في مطلع هذا القرن وأثاره أو فجره صراع الطبقة العاملة المصرية وإضرابها الكبير . . . هذه الفتوى تلقت الأنظار إلى أهمية البحث عن الموقف الاجتماعي المتكامل للأستاذ الإمام ، وتشير إلى ضرورة بحث هذه الصفحة من صفحات فكر الرجل ، وهي صفحة لم تبحث ولم تُجَل حتى الآن ، على كثرة ما كتب عنه من بحوث ودراسات وما صدر حول فكره من كتب للعمامة والخاصة ، وما قدم حول آرائه ومواقفه من رسائل في عدد كبير من الجامعات بعدد كبير من البلاد ! . . .

والموقف المتقدم الذي اتخذهُ الأستاذ الإمام في هذه الفتوى عن المسألة الاجتماعية ، وانحيازه - مع الاسلام -

(١) انظر مجلة (الظلمة) عدد مايو سنة ١٩٦٥ م ص ١٥١ ، ١٥٢ .

إلى صنف العاملين ضد الرأسمالية والرأسماليين ، لا يصح أن
يقودنا إلى المبالغة في موقع الرجل الفكري ، فنحمله ما لا
يحتل ، ونسب إليه أكثر مما آمن به في هذا المقام . فالرجل
لم يكن اشتراكياً بمقاييس عصرنا الراهن عن الاشتراكية
العلمية ، كما أن الكثير من مفاهيمنا عن الطبقات
وصراعاتها ، وقوانين هذه الصراعات ، لم تكن في حسبانها ولا
في عقله ، عندما كان يفكر ويصدر آراءه وفتاويه ، لأن هذه
المفاهيم لم تكن قد استقرت ولا انتشرت في المجتمع الذي
عاش فيه . . . ولكنه في ذات الوقت لم يكن بعيداً عن أصول
القضية وجذورها والأسباب التي تدفع بها إلى الظهور ، ولم
يكن بعيداً أيضاً عن الموقف الاجتماعي الواضح والمحدد من
هذه الأسباب والجذور . . . فما هي إذن أبعاد هذا الموقف
الاجتماعي الذي وقفه الرجل ؟؟ وما هي ملامح فكره
الاجتماعي على وجه التحديد ؟؟ .

عندما فتح الرجل عينيه على حياة مصر الاجتماعية أبصر
الواقع الذي قسم شعبها إلى : أغنياء ، وفقراء . وكان يعتقد
بومئذ أن واجبات العمل القومي ملقاة على عاتق الأغنياء دون
الفقراء ، لأن هؤلاء الأغنياء هم « أصحاب المصالح الحقيقية »
في البلاد ، ومن ثم فإن أية مخاطر يرمي بها الأجنبي هذه البلاد
إنما يضار منها الأغنياء ، أما الفقراء فليس لديهم ما يفقدونه في
هذا الصراع القومي النابئ بين المصريين وبين الأجانب
الطامعين . . أي أنه لم يكن من أنصار اعتبار الأغنياء

« أصحاب المصالح الحقيقية » في مصر ، بهدف تقرير هذه الحقيقة توطئة لاستثمار هؤلاء الأغنياء بخيرات هذه البلاد ، وإنما كان يقرر هذا الواقع كي يرتب على هؤلاء الأغنياء كل الواجبات في الصراع الناشب ضد الأجانب في ذلك الحين . وإن كنا نعتزف بأن هذا الجانب الإيجابي من فكر الرجل وموقفه قد افترن - وكان لا بد له أن يقتن - بسلبية هامة تمثلت في ضعف إيمانه بالجمهير الفقيرة ، وقلة ثقته فيما يمكن أن تصنعه هذه الجماهير في أحداث هذا الصراع مع الطامعين في البلاد . . . وهو يكتب حول هذا الموقف في المرحلة الأولى من حياته فيقول : إنه « يوجد كثير من ذوي الثروة واليسار ، وهم المتمنعون بخير البلاد ، وهم الذين ينبغي أن يطلبوا لها رفعة الشأن ومنعة الجانب ، لأن الأغنياء الغادرة محسقة إليهم ، طالبة انتزاع ما بأيديهم ، وإن تسلط التدخل عليها ، وتلاعب الأيدي المتغلبة بأموورها ، يضر بأولئك الأغنياء أولاً وبالذات ، ولا يضر غيرهم من الفقراء إلا ثانياً وبالعرض ، بل ربما لا يفصل الضرر إلى الفقراء الذين هم صنف العملة والصناعة أصلاً ، فإن الأنظار لا ترمق إلا ذوي الاعتبار ، فهم منتهى الأطفاء » .

ثم يمضي الأستاذ الإمام ليرتب على تقييمه هذا تلك الواجبات التي دعا الأغنياء للنهوض بها إزاء العلم والتعليم ، إذ هما السلاح الذي يجاربنا به الأعداء ، والذي لا بد من التسلح به كي تصمد مصر عن نفسها ومصالحها هذا انهجوم ،

فتحدث إلى الأغنياء ، ويتحدث عن واجباتهم . فيقول : إن الأمة ذات البسطة في الأفكار والمهارة في المعارف هي الأقوى سلطاناً والأقوم سياسة ، وهي الغالبة على سواها من الأمم لم يقفوا على الأسباب التي أعدها غيرنا . . . ثم اندفع إلينا لا ندري ماذا يريد أن يصنع بنا ؟ ! . . . أفلا يفقهون أنهم إن لم يكونوا نصراء لجيش العلم أصبحوا على شفا الخطر ؟ ! (١٦) .

ولكن إقرار الأستاذ الإمام بهذا الواقع الاجتماعي الذي قسم المجتمع إلى أغنياء وفقراء ، لا يعني رضاه عن هذا الواقع ، ومن ثم لا يعني دعوته إلى بقاء هذا الواقع قائماً دون تغيير . . . فهو أولاً قد اتخذ موقفاً واضح العداء للنظام الطبقي الوراثي ، الذي يصبح فيه الإنسان غنياً لأنه ورث الغنى ، أو فقيراً لأنه ورث الفقر ، وتحدث عن البلاد التي اتخذ فيها النظام الطبقي شكلاً ثابتاً ارتبط بالوراثة والنسب والسلالات ، فانتقد هذه البلاد ونلك النظم ، عندما قال : إنه « في كثير من البلاد التي لا عناية لها بشأن الفضائل . . . لا ينزل الواحد فيها منازل الشرف إلا إذا كانت له من أبيه أو من متبوعه جهة الشرف ، ثم إن صاحب الجاه والشأن الرفيع لا يسقط من مقامه ، فإن جاهه هو الحافظ له ، وشأنه هو الذي يقدم أبناءه وحواشييه إلى مثل مقامه ، وإن كان فاقداً لكل فضيلة ، وخالياً

(١٦) الأعمال الكاملة للإمام محمد عده . ج ٣ ص ٤٥ ، ٤٦ .

من كل صفة إنسانية ، فتكون الطبقات في مثل هذه البلاد على الدوام ثابتة أفرادها على حال واحد في أزمنة كثيرة ، فالفقراء يبقون على فقرهم ، والأغنياء يدومون على غناهم ، وقليل أن يصير الفقير غنياً ، ويلزم لذلك تمكن الاستبداد والظلم في نفوس الطبقات العليا ، وثبوت جرثومة العبودية والذل في قلوب الطبقات السفلى . . . وفي مثل هذه البلاد قد ينال بعض المستضعفين وأحد الناس ومن لا شأن لهم رفعة شأن أو علو مقام ، ولكن لا من أسبابه الطبيعية . . . بل بوسائل التذلل والمداجاة ، وإظهار العبودية لمن فوقه ، ولزوم اعتابهم ، أو بأن يتنصب لطلب منافعهم الخاصة ، فإذا دام على ذلك أزماناً رقوا له ، وأخذوا بيده ، فدرجوه في مراقبي الشرف سلباً بعد سلم ، حتى يلحق بهم ، ويعد في حاشيتهم فيشرف بمثل شرفهم ، فهذه الوسائل تنحرف القلوب . . . وتنعدم الرغبات في الفضائل^(١)

وهذا الموقف الذي وقفه الرجل ضد النظام الطبقي الثابت والمتوارث ، منذ فجر عمره قد ظل وفيّاً له عاقلاً عليه طوال حياته ، فعندما شرع في كتابة بعض الفصول في « ترجمته الذاتية » في سني حياته الأخيرة ، وتحدث عن « النسب » ودوره في توريث الفضائل قال : « إن النسب وحده ليس بالشيء ، يرفع ويخفض ، ولكن المعول عليه ، وما يصح أن يرجع الكرم

(١) المصدر السابق ، ج ١ ص ٣٢٥ ، ٣٢٦ .

إليه ، إنما هو ما يكون عليه المرء نفسه ، فإن وافق ذلك نسباً
عالياً وحسباً تالداً كان أبلغ في الشرف وأعز في الكرم ، وإلا
فلن يبخس العامل عمله ، ولن يحرم أولئك الذي فاض
عليهم الفضل الإلهي فرفع أنفسهم عما كان وضعهم أبأؤهم ،
فجعلهم بذاتهم أصولاً للكرم ، وأدواحاً ، للمجد ، بما أودع
فيهم من الغرائز الفاضلة ، ووقفهم للأعمال الصالحة ، فمنهم
يتبدىء الحسب ، واليهم في القرون المستقبلية يرجع
النسب» (١) .

فموقف الأستاذ الإمام هذا من النظام الطبقي الوراثي ،
وهو الموقف الشديد العداء لهذا النظام ، يقودنا ويقضي بنا إلى
معرفة سببه ، الذي يتمثل في إيمان الرجل بالعمل ، باعتباره
القيمة الحقيقية التي تمنح هذه الحياة لذاتها الوحيدة والأصيلة ،
فهو يقول : « من لا يذوق لذة العمل الاختياري لا يذوق لذة
الراحة الحقيقية ، لأن الله تعالى لا يضع الراحة في غير
العمل » ، ويتحدث عن بظالة الأغنياء ، وكيف « أن حب
الراحة يوقعهم في تعب لا نهاية له ، وهو تعب البطالة
والكسل ، أو العمل الاضطراري ! ... » (٢) .

وهذا الموقف يقودنا إلى حقيقة أخرى هامة في فكر الرجل
الاجتماعي ، ونظرنه إلى عدالة هذا الانقسام الذي جعل

(١) المصدر السابق. ج ٢ ص ٣٢٥ ، ٣٢٦ .

(٢) المصدر السابق. ج ٤ ص ١٢٣ .

بعض المجتمع أغنياء وأغلبه فقراء ، ورأيه في ثبات هذا الانقسام وجدارته بالبقاء . . . فهو يوافق على أن فقر الفقير يجري على سنة من سنن الله في المجتمعات بمعنى أن هذا الفقر له أسبابه المادية في سلوك الناس وظروف حياتهم ونظم مجتمعاتهم ، وبالمثل غنى الأغنياء . . . وفي ذات الوقت يرفض أن يكون الفقر والغنى من سنن الله - فهي أوضاع اجتماعية تجري على سنن ، وليست في ذاتها سنناً وقوانين دائمة الثبات والبقاء - وفرف كبير بين الأمرين ، كما هو واضح للمتأمل في هذا الموضوع - ومن ثم فإن تغيير هذه الأوضاع الطبقيّة والأحوال الاجتماعية رهن بالجرى على سنن أخرى أنفع وأصلح ، وهي أيضاً من سنن الله . . . وفي ذلك يقول الأستاذ الإمام : « . . . وللفقر أسباب كثيرة ، منها : الضعف والعجز عن الكسب ، ومنها إخفاق السعي ، ومنها البطالة والكسل ، ومنها الجهل بالطرق الموصلة . . . الخ . . . الخ . . . والأغنياء متمكنون من إزالة بعض هذه الأسباب أو تدارك ضررها وإضعاف أثرها ، كإزالة البطالة بإحداث أعمال ومصانع للفقراء ، وإزالة الجهل بالانفاق على التعليم والثروة . . . وإذا كان فقر الفقير إنما هو بالجرى على سنة من سنن الله فإزالة فقره أو مساعدته عليه أو فيه إنما يجري على سنة من سننه تعالى أيضاً ، كما أن غنى الغني كذلك » (١) .

(١) المصدر السابق ج ٤ ص ٧٠٠ .

فهو يعترف بانقسام المجتمعات إلى : أغنياء وفقراء ، ويرفض أن يكون التوارث مبرراً يضيء الشرعية على هذا الانقسام ، كما يرفض أن يكون هذا الانقسام سنة ثابتة الدوام والأبدية من سنن الله في المجتمعات ، ويرجع هذا الانقسام إلى أسباب مادية وبشرية ، وأهم من ذلك يعتبر تغيير هذه الأوضاع جرياً على سنن الله أيضاً في هذه المجتمعات ! وهناك نصوص كثيرة عند الأستاذ الإمام تقطع بأن هذا التعبير الذي كان يؤمل فيه إنما كان تغييراً لمصلحة الفقراء ، وليس لمصلحة الأغنياء ، فهو عندما يزور جزيرة « صقلية » ويشهد آثار ملوكها في العصور الوسطى ، يتحدث عن أحد هذه الآثار ، وهو قصر الملك الذي قام بقوت وعمل الفقراء ، يكتب متعاطفاً مع الفقراء ، فيقول : إن هذا القصر « باهر الزينة والأساس كسائر قصور الملوك في أوروبا أو في غيرها من البلاد الشرقية والعربية ، مما تنفق فيه الأموال بحساب ، ويعبر حساب ، ولا شيء منها من كد الملك أو الأمير ، وإنما هي من أموال الرعية وكسب الخفاة العراة ، الذين لا يجدون ما به يستترون » ويشتهون لو أنفق على جدران أبدانهم ، وأركان أحسادهم جزء من المليون مما أنفق على حيطان تلك القصور وزواياها وسفوفها ١٩٩ وهو يقدم صورة متعة لحياة البطالة والتعسف التي يجيهاها الأثرياء الشبطلون في

المجتمع ، فيقول : أن الناس يحسبون خطأ ، أنهم مغبوطون
سعداء بلذات الدنيا وشهواتها ، فيكون هذا الحسبان من آلات
الفساد . . . ولو سبروا أغوارهم ، وبلوا أخبارهم ، لأدركوا أن
ما هم فيه من ظلمة النفس وضيق العطن ، وفساد الأخلاق
ينقص عليهم أكثر لذائهم ، ويقذف بهم إلى الإفراط الذي
يولد الأمراض الجسدية والنفسية ، ويثير في نفوسهم كوامن
الوساوس ، ويجعل عقولهم كالكرة تتقاذفها صوالة الأوهام ،
وأن حب الراحة يوقعهم في تعب لا نهاية له ، وهو تعب
البطالة والكسل أو العمل الاضطرابي » (١) .

بل إن الأستاذ الإمام يعتبر أن هذا الانقسام الذي
حدث في المجتمع ، فجعل قلة منه أغنياء ، وأوقع أغليته في
الفقر الشديد ، يعتبر ذلك انحرافاً عن «سنة الفطرة» تحب
محاربتها ، ويتحتم تصويمه ، وعندما يكتب إلى الفيلسوف
الروسي «تولستوي» يمدح فكره الاجتماعي ، ويقول نه :
إنك قد «شعرت بالشقاء الذي نزل بالناس لما انحرفوا عن
سنة الفطرة . . . وكما كان وجودك توبيحاً من الله للأغنياء ،
كان مدداً من عنايته للضعفاء والفقراء . . . » ؟ !

(١) المصدر السابق . ج ٤ ص ١٢٣ .

فكره الاجتماعي

ونحن إذا شئنا الانتقال من هذا الموقف الاجتماعي العام الذي وقف به وفيه الأستاذ الإمام موقف المتعاطف مع الفقراء، المناصر للعمل الاختياري، والمعادي لأسلوب حياة الأغنياء المتبطلين، ولنظام الطبقات المتوارث... إذا شئنا تجاوز هذا الموقف الاجتماعي العام طلباً لتصوره المحدد لما يجب أن يزول من هذا الواقع الاجتماعي وما يجب أن يكون... فإننا نستطيع أن نلتقي، من خلال بصره، بعدد من الأفكار الهامة والمحددة... وذلك مثل:

أ- إيمانه بالتكافل بين الأمة، وضرورة الجماعة في حياة الإنسان.

ب- اعتباره أن الظلم الاقتصادي هو أشد أنواع الظلم الذي يقع على الإنسان من أخيه الإنسان.

ج- تنبيهه إلى المخاطر التي تحدق بالمجتمعات من جراء تحكم سلطان رأس المال فيها.

د- تحديده لما يجب على الأثرياء في مجال الانفاق العام، ونظرته لطبيعة الملكية، وموقفه من الاشتراكية وعلاقتها بالاسلام.

وهي أفكار ومواقف حدد بها الأستاذ الإمام تصوره

للمسئيات التي يجب القضاء عليها ، والايجابيات التي يجب العمل لإقامتها وثبوتها في حياة الناس الاجتماعية منذ ما يقرب من قرن من الزمان .

التكافل والجماعية

والأستاذ الإمام يعبر بموقفه من هذه القضية عن رفضه للفلسفة الفردية المغرقة في فرديتها وينحاز إلى نوع من « الجماعية » يرى به المجتمع جسداً واحداً شديد الترابط والتأثير . . . فهو يعتبر أن طلب « النفع الخاص » لا يجب أن يكون على حساب « النفع العام » ، بل يجب أن يكون من طريق تحقيق « النفع العام » ، ويعتبر أن هذا المبدأ هو المحور الذي يجب أن يدور من حوله موقف الانسان ، بل يعتبره جوهر الفضائل المرغوب فيها ، فالفضائل « . . . هي الفضائل التي دونت لها كتب العلماء والحكماء ، وأثبتها الصديقون والسياسيون في مؤلفاتهم ، ويجمعها طلب النفع الخاص من طريق المنفعة العامة . أي الوقوف في السعي لكسب المعيشة عند حد ما ينفع الجمعية المعنونة باسم واحد ، كمصر أو الشام أو أميركا ، أو بنفع لعموم نوع الانسان ، ولا يجلب ضرراً على أحد من المجتمعين . لا في العاجل ولا في الآجل ، إلا أن يتوقف عليه نفع جميعهم . . . » (١)

(١) المصدر السابق - ج ١ ص ٣٢٤ .

وهو يعتبر المزايا الاقتصادية والاجتماعية التي تعود على الانسان ثمرة للجهد الجماعي للجماعة البشرية التي يتسبب اليها ، وليست ثمرة لجهد الذاتي والفردى فقط ، ذلك أن الانسان إنما يكتسب المال من الناس بحذقه وعمله معهم ، فهو لم يكن غنياً إلا بهم ومنهم ، فإذا عجز بعضهم عن الكسب لآفة في فكره ونفسه أو علة في بدنه ، فيجب على الآخرين الأخذ بيده ، وأن يكونوا عوناً له ، حفظاً للمجموع الذى ترتبط مصالح بعضه بمصالح البعض الآخر . . . (١)

وهو لا يفصر ذلك الأمر على مجال الكسب الاقتصادى والمالى فقط ، بل يراه قانون الكسب فى كل مجالات الحياة ومناحيها ، ذلك أن الانسان عامل بالطبع ، فإنه ما دامت له حياة فهو فى حاجة إلى تفويدها ، ولا محبص له عن أن يعمل لنفسه ولغيره ، فإنه لا يستقل بما يكفى لحفظ بقائه ، ولا بد له من الاستعانة بغيره ، ولن يعينه الغير حتى يرى من عمله ما يعود عليه بمنفعة ما

الوقوف ضد الظلم الاقتصادى

وهذه النظرة الجماعية للنشاط الانسانى ، وللمزايا التي يحققها الفرد من خلال المجموع ، والايان بضرورة تكافل

(١) المصدر السابق، ج ٤ ص ١٦٣ .

الأمة ، بل المجتمع الانساني عامة ، قد قادت الأستاذ الإمام
 إلى موقف شديد الحسم والوضوح ضد الظلم الاجتماعي
 الناشئ عن المظالم الاقتصادية والمالية التي يوقعها الإنسان
 بأخيه الإنسان ، بل لقد اعتبر هذا النوع من الظلم أشد أنواع
 الظلم التي تنزل بالإنسان ، وذلك لارتباطه بسلطان المال الذي
 اعتبره أشد ألوان السلطان استحواداً على فكر الإنسان الذي
 يقع فريسة له ، حتى لقد قطع بأن الإنسان لا يمكن أن
 يجمع في قلب واحد بين تعلقه بالله وتعلقه الشديد
 بالمال ؟ ! . . . فهو يقول عن مكان هذا اللون من الظلم بين
 الألوان الأخرى : انكم « لو وزنتم جميع أنواع الظلم الذي
 يصدر من الإنسان لوجدتم ارجحها ظلم الباخل بفضل ماله
 على ملهوف يغيبه ومضطرب يكشف ضرورته ، أو على المصالح
 العامة التي تقى أمتة مصارع الهلكات ، أو ترفعها على غيرها
 درجات ، أو تسد الخروق التي حدثت في بناء الدين ، أو
 تزيل السدود والعقبات من طريق المسلمين ، فإن هذا النوع
 من الظلم هو الذي لا يعذر صاحبه بوجه من وجوه العذر
 التي يتعلل بها سواه من ظالمي أنفسهم . . . »

وهو يتحدث كيف أن سلطان المال يبلغ من القوة إلى
 الحد الذي يشرع فيه بقلب الإنسان بدلاً من الايمان بالله ،
 وأن الأغنياء الذين يحبون أموالهم إلى الخد الذي يسخلون بها
 على المصالح العامة هم كافرون بالله على سبيل الحقيقة لا على

مسيل المجاز ؟ ! فيقول : إنك ترى كثيراً من أغنياء المسلمين عارفين بما عليه أمتهم من الجهل بأمور الدين ، ومصالح الدنيا ، وفساد الأخلاق ، وتقطع الروابط وتراخي الأواخي ، وما نشأ عن ذلك من هضم حقوقها وانتزاع منافعها من أبدي أبنائها . ويعلمون أن صلاحهم يتوقف على بذل شيء من أموالهم ينفق في التربية والتعليم ونحوهما من المنافع العامة ، ثم هم يدعون إلى بذل قليل من كثير ما خزنوه في صناديق الحديد ، وما ينفقونه في شهواتهم ولذائهم وتأييد أهوائهم وحفظهم فيدخلون بذلك ويرونه مغرمًا ثقيلًا . ولا يحفلون بوعد الله للمتقين في سبيله ولا وعيده للباخلين بقضه . وأمثال هؤلاء لا يستحقون أن يكونوا من المسلمين ، لأنه لا يوجد في نفس الواحد منهم عرق ينبض في التألم لمصائب الاسلام وأهله فمن كان (كذلك) فهو كافر حقيقة وإن سمي نفسه مؤمنًا » (١) .

الوقوف ضد تحكم رأس المال

وهذا الموقف الذي حير به الأستاذ الإمام المسلمين بين الخضوع لسلطان الله وبين الخضوع لسلطان أموالهم ، لم يكن وليد الزهد في الحياة الدنيا وما فيها من وسائل الرفاهية

(١) للصدر السابق ، ج ٤ ص ٧٢٧ .

والاستمتاع المشروع ، ذلك أن هذا اللون من « الزهد » الذي دعت إليه بعض حركات التصوف ، وجذبته بعض الأديان التي سبقت الإسلام في الظهور ، لم يكن من رأي الأستاذ الإمام ، فموقفه من المال كان موقفاً وسطاً ، يرى « أن المال ليس مذموماً لذاته في دين الله ، ولا مبغضاً عنده ، تعالى ، على الإطلاق ... كما هو ظاهر نصوص بعض الأديان السابقة . فكان الله يقول : إنا لا نأمركم بإضاعة المال وإهماله ، ولا بترك استثماره واستغلاله ، وإنما نأمركم بأن تكسبوه من طرق الحلال ، وتنفقوا منه في طرق الخير والبر ... » (١) .

وهذا الموقف الوسط الذي ارتضاه الأستاذ الإمام إزاء المال نجده محدداً أكثر عندما نطالع نصوصه حول « الربا » فهو يعتبر أن استغلال المال بالمال ، واتخاذ المال وسيلة لكسب المال عن طريق استغلال حاجة المحتاجين ، من الأسباب الأساسية لتحريم « الربا » في الإسلام ، وينبه إلى المخاطر الجسيمة التي تهدق بالمجتمع إذا هو وقع ضحية لمسلطان استغلال المال بالمال ، وهو ما نسميه اليوم « برأس المال المصرفي » الذي يتحكم به أرباب البنوك والاحتكارات المصرفية في المجتمعات الرأسمالية ... وعن هذه القضية البالغة الأهمية يتحدث

(١) المصدر السابق - ج ٤ ص ٧٦٢ ، ٧٦٣ .

الأستاذ الإمام عندما يعرض للوجه الثالث من الوجوه التي جعلت الاسلام يحرم « الربا » دون « البيع » فيقول : « إن النفدين (الذهب والفضة) إنما وضعا ليكونا ميزاناً لتقدير قيم الأشياء التي ينتفع بها الناس في معاشهم ، فإذا تحول هذا ، وصار النقد مقصوداً بالاستغلال ، فإن هذا يؤدي إلى انتزاع الثروة من أيدي أكثر الناس وحصرها في أيدي الذين يجعلون أعمالهم قاصرة على استغلال المال بالمال ، فينمو المال ويربو عندهم ، ويخزن في الصناديق والبيوت المالية المعروفة بالبنوك ، ويبخس العاملون قيم أعمالهم ، لأن الربح يكون معظمه من المال نفسه ، وبذلك يهلك الفقراء ... » (وفي مثل هذه البلاد نرى الفقير يموت جوعاً ولا يجد من يجود عليه بما يسد رمقه ، إذ قل فيها التعاطف والتراحم وحلت القسوة محل الرحمة ... » ولقد أبصر الأستاذ الإمام منذ وقت مبكر جداً في حياته العملية والفكرية والسياسية أن تركيز ثروة البلاد في أيدي قلة من أبنائها ، ومن باب أولى من الأجنبي الغرباء عنها ، إنما ينذر بكموارث كثيرة ، ومنها انخفاض القدرة الشرائية عند الأغلبية الفقيرة من المواطنين مما يؤدي إلى كساد في أسواق الزراعة والتجارة والمصنوعات فيتحدث عن أضرار هذا التركيز ، وكيف أنه كما « يضر بهم (أي الأغنياء) ويحواشيهم ، يضر أيضاً بثروة البلاد نفسها إذ تحصر الثروة في دوائر مخصوصة عند أشخاص قليلين ، لوازمتهم ليست بالكثيرة ، فتكسد أسواق الصناعة والتجارة لقلة الراغبين في

الصنائع والبضائع ، أي لقلة القادرين على اقتنائها ، وتقل الرغبة في الأعمال الزراعية ، إذ يكون الجميع كأجراء لا يهتمون اهتمام الملاك . . . ويزداد الضرر إذا وقعت الأملاك والمبيعات في أيدي الغريب والأجنب ، الذين لا يسرنا أن نراهم واضعي أيديهم على غالب الأملاك العظيمة والأراضي الواسعة التي كانت في أيدي أبناء البلاد ، بل هذا أمر يحزن كل ذي عقل وإدراك ، ولا يغفل عنه إلا غبي دنيء محب للفقر والفاقة^(١) . والرجل هنا يعبر عن مصالح قوى اجتماعية جديدة غير طبقة الاقطاعيين . . .

ثم يمضي الأستاذ الإمام ليقول لنا إن هذا التحكم الاستغلالي لرأس المال قد أثمر في هذه المجتمعات التي ساد فيها ذلك الصراع الاجتماعي بين العمال وأصحاب الأموال ، وهو هنا يتعاطف مع موقف العمال ، ويعذرهم ، فيقول : « إن المسألة الاجتماعية ، وهي مسألة تأليب الفعلة والعمال على أصحاب الأموال ، واعتصابهم المرة بعد المرة لترك العمل وتعطيل المعامل والمصانع ، لأن أصحابها لا يقدرون عملهم قدره ، بل يعطونهم أقل مما يستحقون . . . » ثم يمضي متحدثاً عن توقعات الكتاب الاجتماعيين للنتائج التي ستترتب على هذا الصراع ، فهم « يتوقعون من عاقبة ذلك انفلاقاً كبيراً في العالم ، ولذلك فقام كثير من فلاسفتهم وعلمائهم يكتبون

(١) المصدر السابق. ج ٤ ص ٧٥٩ ، ج ٢ ص ١٦ ، ١٧

الرسائل والأسفار في تلافي شر هذه المسألة . . . وقد ألف « تولستوي » ، الفيلسوف الروسي كتاباً سماه « ما العمل ؟ » وفيه أمور يضطرب لفظاعتها القارئ ، وقد قال في آخره : إن أوروبا نجحت في تحرير الناس من الرق ، ولكنها غفلت عن رفع نير الدينار عن أعناق الناس الذين ربما استعبدتهم المال يوماً ما ! . . . » (١) .

والاستاذ الإمام بهذا الحديث عن « استغلال المال بالمال » ، وسيطرة البنوك والاحتكارات المصرفية على المجتمعات ، وأثر ذلك في الخط من قيمة العمل الانساني للعاملين يقدم حديثاً ناضجاً في الفكر الاقتصادي ، بل والاقتصاد السياسي ، يزداد إعجابنا به إذا نحن نظرنا إليه في إطار عصره ، وفكر صاحبه ، ومركزه الديني ، والمكان الذي ألقى فيه هذا الحديث . . . فلقد قدمه في ساحة « الجامع الأزهر » وهو جالس يلقي دروسه في تفسير القرآن الكريم ! ؟ . . .

الواجبات في الأموال

والامر الذي يزيد موقف الرجل الاجتماعي وضوحاً ، ويفسر لنا المنطلق الذي انطلق منه إلى هذه المواقف التي أشرك

(١) المصدر السابق. ج ٤. ص ٧٥٩ ، ٧٦٠ .

إلى بعضها ، هو أمر موقفه من المال وملكيته ، والواجب على أصحاب الأموال في هذه الثروات التي بين أيديهم ، والوجوه التي لا بد وأن يصرفوا فيها هذه الأموال ، ونظرته إلى فلسفة الاسلام الاقتصادية والاجتماعية ، وعلاقة هذه الفلسفة بالفلسفات الاجتماعية الحديثة ، والفلسفة الاشتراكية منها بالذات . . .

والرجل في هذا الموقف قد انطلق من موقف فكري شديد التقدم ، نستطيع أن نوجز ملاحظه وقسماته في عدد من النقاط أهمها :

أولاً : أنه قد وقف إلى صف الذين رأوا في الأموال نفقات واجبة أكثر من الزكاة ، وتحدث عن ذلك في تفسيره لكثير من آيات القرآن التي عرضت للإنفاق من الأموال . ففي تفسيره لقول الله تعالى ﴿ مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم ﴾ نجده يقول : « إن كلمة في سبيل الله تشتمل جميع المصالح العامة » (١).

كما يحدد أن هذا الإنفاق الواجب ليس ما يلزم الانسان لحياة أهله وولده ، ولا ما نعرفه من مظاهر الكرم والجود . وإنما هو الإنفاق في المصالح القومية العامة ، وهو يريد هذا

(١) المصدر السابق . ج ٤ ص ٧٤٧ [والآية ٢٦٦ في سورة البقرة].

الامر حساً ووضوحاً في تفسيره لقول الله سبحانه : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ . فيقول : إن « هذا الوصف من أقوى إمارات الإيمان بالغيب » لأن كثيراً من الناس يأتون بضروب العبادات البدنية كالصلاة والصوم ، ومتى عرض لهم ما يقتضي بذل شيء من المال لله تعالى يمسكون ولا تسمح نفوسهم بالبذل ، وليس المراد بالإتفاق هنا ما يكون على الأهل والولد ، ولا ما يسمونه بالجلود والكرم ، كقري الضيوف ابتغاء عرض الشهرة والجاه ، أو الأنس بالأصحاب ، لأن هذا ليس من آثار الإيمان بالغيب ، وإنما هو الإيمان الناشئ عن شعور بأن الله تعالى هو الذي رزقه وأنعم عليه به ، وأن الفقير المحروم عبد الله مثله ، وأنه حرم من سعة العيش لضعف أو حرمان من الأسباب التي توصل إلى الرزق . أو عن إحساس بأن مصلحة من مصالح المسلمين ومنفعة من منافعهم العامة لا تقوم ولا تصل إليهم إلا ببذل المال ، وقد أوجب الله على من أوتي المال أن يتفق منه في ذلك السبيل ، وهو أفضل سبيل الله . . . (١)

ثانياً : إن هذا الإتفاق الواجب ، والذي هو غير الزكاة وغير التنفقات الخاصة والعائلية . وغير نفقات الجود والكرم . إن هذا الإتفاق ليس محدوداً بقدر معين ، ولا محدوداً بمبلغ لا

(١) المصدر السابق . ج ٤ ص ٦٣ [والآية : ٣ في سورة البقرة] .

يتعداه ، وهو أيضاً لا يرتفع وجوبه بحيازة نصاب معين من المال ، كما هو الحال في الزكاة وما يماثلها من الصدقات . . . وفي ذلك يقول الأستاذ الإمام عندما يفسر قول الله سبحانه : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ؟ قُلْ : الْعَفْو . . . ﴾ : ه . . . إن القرآن أطلق « العفو » ليقدره كل قوم في كل عصر بحسب ما يليق بحالهم ، لأنه خطاب عام ليس خاصاً بأهل جزيرة العرب ، ولا بحال الناس زمن البعثة . والمراد بهذا الإنفاق ما وراء الزكاة المفروضة المحددة كصدقة التطوع على الأفراد وعلى المصالح العامة . . . إن الأمة المؤلفة من مليون واحد إذا كانت تبذل من فضل مالها في مصالحها العامة . . . تكون أعز وأقوى من أمة مؤلفة من مائة مليون لا يبذلون شيئاً من فضول أموالهم في مثل ذلك » (١) .

أي أن الذي يحدد حجم الإنفاق الواجب في الأموال والمخصص للمصالح العامة إنما هو قانون العصر وظروفه وملابسات المجتمع واحتياجاته ، وهي أمور تتطور وتتغير وتفرض من الأنظمة والفلسفات ما يفرض بالعرض المطلوب في هذا المقام .

ثالثاً : إن انحياز الإسلام إلى صف فلسفة « تكافل

(١) المصدر السابق. ج ٤ ص ٥٩٥ ، ٥٩٦ [والآية ٢٢٠ في سورة البقرة].

الأمة» إنما يعني ارتكاز فلسفة الاسلام المالية على موقف غير منحاز إلى «الملكية الفردية» بالمعنى المتعارف عليه في فلسفات النظم الاقتصادية الفردية في عصرنا هذا... بل على العكس من ذلك تماماً، فالاسلام ينحاز إلى الفلسفة المالية التي ترى في المال «ملكاً للأمة»، وليس حق الحائز لهذا المال فيه بأقوى من حق المحتاج إلى هذا المال فيه، فمركزهما القانون من حيث مشروعية الانتفاع بهذا المال سواء على قدم المساواة... والحائز الذي يمنع المحتاج حاجته، - سواء أكان هذا المحتاج فرداً أم مصلحة عامة - هو بمثابة السابق والمغتصب لمال الآخرين.

وفي تقرير هذه الفكرة البالغة الأهمية يقول الأستاذ الامام في تفسيره لقول الله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ...﴾: «إِنَّ اللَّهَ، سبحانه» أضاف الأموال إلى الجميع، فلم يقل: «يَأْكُل بَعْضُكُمْ مَال بَعْضٍ»، للتنبيه على ما قرناه مراراً من تكافل الأمة في حقوقها ومصالحها، كأنه يقول: «إِنَّ مَال كُلِّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ هُوَ مَالُكُمْ»، فإذا استباح أحدكم أن يأكل مال الآخر بالباطل كان كأنه أباح لغيره أكل ماله وهضم حقوقه، لأن المرء يدان كما يدين... إن في هذه الاضافة مسألة أخرى وهي أن صاحب المال الحائز له يجب عليه بذله للمحتاج، فكما لا يجوز للمحتاج أن يأخذ شيئاً من مال غيره بالباطل كالسرقة

والغضب ، لا يجوز لصاحب المال أن يبخل عليه بما يحتاج إليه^(١) .

رابعاً : يقرر الأستاذ الإمام أن الاسلام قد فرض في الأموال « حقوقاً عامة » تجعل وصف « الحياة الاشتراكية المعتدلة الشريفة » اصدق وصف لفلسفته الاقتصادية والمالية والاجتماعية . . . فنظامه الاجتماعي ليس معادياً للاشتراكية ، وفلسفته المالية ليست نقيضاً لها ، بل إن هذه القمة المتقدمة من قيمات الاسلام إنما هي من أهم القسمات التي إذا أحياها المسلمون وأبرزوها والتزموا تطبيقها في حياتهم استطاعوا - فضلاً عن صلاح حالهم - أن يقدموا للعالم المثمن الاسلام بوجهه المشرق الجذاب ، وعند ذلك يرى الكثيرون في هذا الدين سبيلاً من سبل حل المسألة الاجتماعية ، وتصبح صفته هذه من دواعي الدخول فيه . . .

وحول هذه الفكرة يقول الأستاذ الإمام في تفسيره لقول الله سبحانه : ﴿ ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين ، وآتى المال ، على حبه ، ذوي القربى واليتامى والمساكين ، وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب . . . ﴾ يقول : « . . . وهذا الإيتاء غير إيتاء الزكاة . . . »

(١) المصدر السابق . ج ٥ ص ٢٠١ [والآية : ٢٨ في سورة النساء] .

وهو ركن من أركان البر ، وواجب كالزكاة . . . وهو لا يشترط فيه نصاب معين ، بل هو على حسب الاستطاعة فإذا كان لا يملك إلا رغيماً ورأى مضطراً إليه ، في حال استغائه عنه ، بأن لم يكن محتاجاً إليه لنفسه أو لمن تحب عليه نفقته وجب عليه بذلك . وليس المضطر وحده هو الذي له الحق في ذلك ، بل أمر الله تعالى المؤمن أن يعطي ، من غير الزكاة ، (ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والساكنين وفي الرقاب) . . . ومشروعية البذل هذه الأصناف من غير مال الزكاة لا تنقيد بزمن ، ولا باعتلاك نصاب محدود ، ولا يكون البذل مقداراً معيناً بالنسبة إلى ما يملك ككونه عشراً أو ربع العشر مثلاً ، وإنما هو أمر مطلق . . . وقد أغفل أكثر الناس هذه الحقوق العامة ، التي حث عليها الكتاب العزيز ، لما فيه من الحياة الاشتراكية المعتدلة الشريفة . . فلا يكادون يبذلون شيئاً هؤلاء المحتاجين ، إلا القليل النادر لبعض السائلين - وهم في هذا الزمان أقل الناس استحقاقاً ، لأنهم اتخذوا السؤال حرفة ، وأكثرهم واجدون - ولو أقاموها لكان حال المسلمين في معاشهم خيراً من سائر الأمم ، ولكان هذا من أسباب دخول الناس في الاسلام ، وتفضيله على جميع ما يتصور الباحثون من مذاهب الاشتراكيين والماليين . . .^(١) بل إننا نرى

(١) المصدر السابق ج ٤ ص ٤٣٢ - ٤٣٤ [والآية ١٧٧ في سورة البقرة].

الرجل عند مطلع حياته الفكرية مؤمناً بضرورة التوزيع العادل
للثروة القومية على الأغلبية الساحقة من المواطنين ، فيكتب في
(الوقائع المصرية) في سنة ١٨٨٠ م يقول : « إن أغنى البلاد
وأسعدوها هي البلاد التي توزعت ثروتها على غالب
أهاليها ! » (١) . . .

مصدر هذا التفكير

وهناك كلمة لا بد أن نقال في ختام حديثنا عن تلك
الصفحة المتقدمة من صفحات تفكير الأستاذ الإمام في المسألة
الاجتماعية . . . وهي الكلمة الخاصة بمصدر هذا اللون من
النوان التفكير لدى الرجل . . ومن أين جاءه ؟ وما هي المدرسة
التي تتلمذ عليها وأخذ عنها ذلك الموقف المتقدم في قضية
الأموال ؟ ؟ .

ولهذه الكلمة أهمية خاصة في المرحلة التي نكتب فيها
هذه الدراسة عن الأستاذ الإمام ، ذلك أن بعض الباحثين في
تاريخنا وتراثنا ، وخاصة في ما يتعلق منه بعصرنا الحديث ، قد
استنوا سنة سيئة حاولوا بها أن يردوا كل المواقف المتقدمة
والصفحات المشرقة في هذا التاريخ وذلك التراث إلى أوروبا

(١) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٦ .

والمفكرين الأوروبيين ومدارس الفكر عند الغرب والغربيين .
وفي العديد من المناسبات التي دار فيها الحديث حول هذا
الفكر الاجتماعي المتقدم عند الشيخ محمد عبده ، كنت أسمع
دائماً - بعد الدهشة والاستغراب والاعجاب - الأسئلة
والاستفسارات عن قراءة الرجل لمفكري أوروبا الاقتصادية
والاجتماعية ؟ ! وعن مدى استفادته من رحلته إلى أوروبا ،
بصحبة أستاذه جمال الدين الأفغاني ، في ميدان الدراسات
الاجتماعية ؟ ! . . . وكثيرون من الباحثين في ميدان الدراسات
الاجتماعية عندنا لم يكن يخطر ببالهم عند سماعهم لهذه
الصفحة المتقدمة من فكر الرجل أن يربطوها بترائنا الفكري
التقدمي والانساني في ميدان الأموال والخراج ، والموقف الذي
اتحاز فيه الاسلام إلى صف الجماعة والفكر الجماعي ، وما
يخرج به التراث العربي الاسلامي من جذور وأصول لفكر
اجتماعي انتصر منذ قرون للمستضعفين والفقراء ، واتحاز
للعمل والعاملين ، وأرسى قواعد راسخة في هذا الميدان .

ونحن هنا لسنا بصدد تقديم دراسة عن الفكر
الاجتماعي التقدمي في تراثنا الاسلامي والعربي ، فذلك مما
يخرج بنا عن الاطار الذي نكتب فيه والغرض الذي نسوق له
الحديث ، ولكننا نود أن نشير إلى أن الصفحات المشرقة
والانسانية والتقدمية ، في الفكر الاجتماعي والاقتصادي ، التي
حفل بها هذا التراث كانت هي المصدر الأساسي والأول - ولا

نقول الوحيد - التي استلهم منها الأستاذ الإمام هذه الصفحة المتقدمة من صفحات فكره الاجتماعي ، وعلى وجه التحديد نريد أن نقول : إن الرجل قد استجاب لاحتياجات عصره في ضوء الأسس الكلية والعامة التي وضعها الاسلام كي تكون منطلقات لفلسفة اجتماعية يواكب بها المسلمون احتياجات عصورهم وظروف مجتمعاتهم الدائمة التطور والتغير باستمرار . . . وحتى نلفت النظر إلى أهمية هذه الأسس الكلية والمنطلقات الاسلامية ، ودورها في تكوين الفكر الاجتماعي المتقدم لدى أي مفكر إسلامي مستنير ، يكفي أن نشير إلى عدد منها . . . وذلك مثل :

١ - ذلك الانحياز الواضح من الرسول عليه الصلاة والسلام ، ومن القرآن إلى صف الفقراء والمستضعفين ، ضد ملا قريش وأغنيائها فمن المعلوم أن أغلب الذين أسرعوا لاعتناق الاسلام في بدء ظهوره كانوا من العبيد والفقراء الذين رأوا فيه ، ضمن ما رأوا ، سبيلاً للتحرير والتحرر وثورة تعيد الحقوق المعتصبة للأغلبية المقهورة في ذلك الحين . . . وعندما حاولت الفئات الغنية أن تطلب من الرسول الانحياز لها ، وإبعاد أتباعه الفقراء ، رفض ، وحكى لهم - بمنطق التاريخ ووقائعه وأحكامه - أن المستقبل هؤلاء الفقراء ، وليس لهم ، وأن العاقبة والسلطة والنصر لهذه الجماهير الفقيرة المؤمنة ، وقص عليهم القرآن في ذلك مثلي قوم نوح وقوم فرعون ،

فالأولون قالوا لنوح : ﴿ أنؤمن لك واتبعك الأرذلون ؟ ﴾ (١) وقالوا له أيضاً : ﴿ ما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي ﴾ (٢) . . . ومع ذلك استمر نوح مع هؤلاء « الأرذلون » الذين هم « الأفلون مالاً وجاهاً » ، فكان لهم النصر ، وكانت لهم العاقبة . ومثل ذلك موقف فرعون ومن معه من الذين آمنوا بعبسى ، إذ رآهم مستضعفين ظالماً خضعوا لهم وأباؤهم لسلطانهم ، فحذد الله أن إرادته إنما هي إلى جانب هؤلاء الفقراء والمستضعفين ، فلقد كتب لهم المستقبل والسيادة والنصر (ونريد أن نغن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين) (٣) .

٢ - إن الدولة العربية الإسلامية التي أسسها المسلمون بعد هجرتهم إلى « يثرب » (المدينة) قد شهدت الواناً من التنظيم الاقتصادي والاجتماعي التي تحمل إلى جانب بساطتها وأوليتها روح فلسفة اجتماعية متحازة تمام الانحياز إلى جانب « الجماعة » و« المجموع » ، فبعد الهجرة بخمسة أشهر عقد الرسول ﷺ ، « مؤاخاة » بين المهاجرين الذين هاجروا من مكة تاركين أموالهم ، آخا بينهم على أمرين : الحق . . .

(١) الشعراء ١١١ .

(٢) هود : ٢٧ .

(٣) القصص : ٥ .

ويشمل الجانب الروحي والمعنوي في المجتمع الجديد
 والمواساة^(١) : المشاركة والمساهمة في المعاش والرزق « وأن
 يصبح « القوم أسوة في هذا الأمر ، أي حاتم فيه
 واحدة^(٢) ثم تطور هذا التنظيم لهذه المؤاخاة
 فشمّل الأنصار مع المهاجرين ، وصار على : التوارث ، بعد
 الموت كذلك إلى جانب : الحق ، والمواساة وعندما نزلت
 آية ﴿ وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض ﴾ في غزوة بدر
 نسخت التوارث فقط ، وظل التنظيم الاقتصادي الإسلامي
 ملتزماً بالمواساة التي هي المشاركة والمساهمة في المعاش والرزق ،
 بحيث يصير حال القوم في هذا الأمر أسوة واحدة . . . (٣) .

ولقد استمرت المواقف الكثيرة للرسول عليه الصلاة
 والسلام في تأكيد هذه القسمة من قسّمات التنظيم المالي
 والاجتماعي في المجتمع الجديد ، فعندما يخرج للغزو ويرى
 الحاجة ماسة لتطبيق الجماعية والمساواة التامة بين الناس في
 الطعام وما يملكون من الزاد يطبق ذلك أوفى تطبيق ، ويروي

(١) الدرر في اختصار المغازي والسير، لابن عبد البر، تحقيق د. شوقي
 ضيف، ص ١٠٠ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

(٢) لسان العرب، لابن منظور ج ١٨ ص ٣٧.

(٣) كتاب الطبقات الكبير، لابن سعد ج ١ في ٢ ص ١. طبعة دار
 التحرير. القاهرة.

« مسلم » في صحيحه قائلاً : « حدثنا إياس بن سلمة عن أبيه قال : خرجنا مع رسول الله ﷺ ، في غزوة ، فأصابنا جهد حتى هممنا أن نتحر بعض ظهرنا ، أمر نبي الله ، ﷺ ، فجمعنا مزادنا ، فبسطنا له نطعاً ، فاجتمع زاد القوم على النطع . قال : ... ونحن أربع عشرة مائة ... فأكلنا حتى شبعنا جميعاً ثم حشونا جربنا ... » (١) .

وعندما يشعر الرسول ، ﷺ ، أن بعض الحائزين للأرض يؤجرونها بما يرهق المزارعين ، يصدر أمره بمنع ذلك ، ويستبدل هذا الشكل من أشكال الاستغلال الزراعي بذلك الشكل الذي يحقق مضمون شعارنا الحديث : « الأرض لمن يفلحها » ... وفي ذلك يروي « مسلم » حديثاً صريحاً وحاسماً عندما يقول : « عن رافع بن خديج : كنا نحافل الأرض على عهد رسول الله ، ﷺ ، فنكربها بالثلاث والرربع والطعام المسمى ، فجاءنا ذات يوم رجل من عمومتي ، فقال : هانا رسول الله عن أمر كان لنا نافعاً ، هانا أن نحافل بالأرض فنكربها على الثلاث والرربع والطعام المسمى ، وأمر رب الأرض أن يزرعها أو يُزرعها ، وكره كراءها وما سوى ذلك » ...

(١) صحيح مسلم، بشرح النووي ج ١٢ ص ٣٣ ، ٣٤ ، طبعة القاهرة الأولى.

وعن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال : « من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه ، ولا يكرها »^(١) .

٣ - أن الموقف النظري من الملكية الخاصة في هذه الدولة الإسلامية الأولى كان أقرب إلى الوقوف ضدها والانحياز إلى صف الملكية التي تحقق مصلحة المجموع ، فالرسول يقول : إن « الناس شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنار »^(٢) . وكانت هذه من أهم مصادر ثروة المجتمع في ذلك الحين وذلك المكان . وبأبي الموقف التطبيقي مؤيداً لهذا الموقف النظري ، فيحكي الرسول (أي يؤمم) أكثر المناطق الزراعية خصباً وازدهاراً بالمراعي من حول المدينة ، وهي منطقة « النقيع » ، فلقد روى البخاري عن ابن عباس : « بلغنا أن النبي صلى الله عليه وسلم في النقيع » ، وهو مكان على بعد عشرين فرسخاً من المدينة ، في صدر وادي العقيق ، كان أخصب وأدهن هناك ، حتى كان شجره مما يغيب الراكب فيه ١٢ (٣) .

٤ - في مختلف الجوانب النظرية للمسألة الاجتماعية

(١) روي هذان الحديثان بنفس المعنى واختلاف في اللفظ ، في مسلم والترمذي وابن ماجه والنسائي .

(٢) رواه أحمد وأبو داود .

(٣) الأعمال الكاملة لسفاعة الطهطاوي - ج ٤ ص ٧١٠ دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م

نلتقي بعدد من الأحاديث النبوية التي تنتصر للعمل ،
وللجماعية ، وللفقراء ، والتي تنهى عن حيازة ما زاد على
احتياجات الانسان .

ففي تمجيد العمل نقرأ قوله ﷺ : « لأن يحطّب
أحدكم - وفي رواية : لأن يأخذ أحدكم حبلاً فيحتطّب - خير
له من أن يسأل الناس ، أعطوه أو منعوه . . . » وعن
اليد العاملة نقرأ قوله : « هذه يد يحبها الله ورسوله . . . »
وقوله : « لا يؤجر أحد إلا بكد يمينه » . . . وقوله : « أطيب
الكسب : عمل الرجل بيده » (١) .

وفي الانتصار للموقف الجماعي والنظرة الجماعية نقرأ
الحديث الذي يرويه « الطبراني » عن أبي موسى ، فيقول : إنه
سمع النبي ، ﷺ يقول : « لن تؤمنوا حتى تراحموا » قالوا : يا
رسول الله ، كلنا رحيم ! قال : « إنه ليس برحمة أحدكم
صاحبه ، ولكنه رحمة العامة » .

وفي تقرير المبدأ الذي يحدد للفقراء في أموال الأغنياء ما
يكفيهم ويدفع عنهم الحاجة - وهو ما وجدناه في تفسير الأستاذ
الإمام لقول الله سبحانه ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا
أموالكم بينكم بالباطل ﴾ . . . في تقرير هذا المبدأ نقرأ
الحديث الذي يرويه الإمام علي عن الرسول ، والذي يقول

(١) رواه أحمد والحاكم .

فيه : « إن الله على أغنياء المسلمين في أموالهم بقدر الذي يسع فقراءهم ، وما يجهد الفقراء إذا جاعوا وعروا إلا بما يصنع أغنيائهم ، ألا وإن الله يحاسبهم حساباً شديداً ويعذبهم عذاباً أليماً » .

وعن الموقف النظري الذي ينهى عن حيازة ما زاد على الحاجة نقرأ الحديث الذي يرويه « مسلم » في صحيحه : عن أبي سعيد الخدري قال : « بينما نحن في سفر مع النبي ، ﷺ ، إذ جاء رجل على راحلة له . . . قال . . . فجعل يصرف بصرف يميناً وشمالاً ، فقال رسول الله ، ﷺ : « من كان معه فصل ظهر فليعد به على من لا ظهر له . ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له . . . قال . . . فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل » (١) .



ونحن نعتقد أن هذه الأحاديث ، والمواقف : النظرية والعملية ، التي عرفتھا الدولة العربية والإسلامية قد كانت « السابقة الدستورية » المقدمة التي رأى في ضوءها الأستاذ

(١) صحيح مسلم ، شرح النووي ج ١٢ ص ٣٣ .

الإمام واقع مجتمعه وظروف عصره . . . ومن ثم كانت بمثابة الجذور الأولى التي تغذى منها فكره الاجتماعي والاقتصادي . . . فلقد كان الرجل عصرياً ومستنبطاً ومجتهداً ومجدداً ، بالقدر الذي جعله يعيش عصره ويصير احتياجاته ، كما كان أميناً ووفياً لتراثه العربي الاسلامي الذي رأى على ضوء مبادئه الكلية وفواعده النظرية العامة ظروف العصر والقضايا الجديدة التي طرحها تطور الحياة . . . وفي هذا الإطار ومن هذا الواقع الفكري علينا أن نفرس موقفه الاجتماعي المتقدم ، فنعلله إن شئنا التعليل ، ونفسره إن أردنا التفسير ، ونبحث عن جذوره الأولى إن أردنا الوصول إلى شيء من ذلك . . . وإن كان هذا كله لا يعني أن الرجل لم يقرأ لمفكرين ماليين واجتماعيين غربيين وشرقيين ، فلقد قرأ الكثير والكثير . . . لتولستوي وغيره من مفكري عصره الاجتماعيين ، ولكن الإطار الذي حددناه هو السبيل الوحيد السليم لوضع فكره الاجتماعي في مكانه الصحيح . . . هذا الفكر الذي لا نقول عنه إنه كان فكراً اشتراكياً ، وإنما نضعه في مكان بارز من الفكر «الانساني» الطامح إلى لون من العدالة الاجتماعية يتناسب مع فهم الرجل لظروف عصره ، والأحكام الكلية التي جاء بها الاسلام في هذا الميدان . . . فلم يكن الرجل محامياً عن الجماهير الكادحة في المجتمع ، وإنما كان أقرب إلى تمثيل الطبقة الوسطى التي كانت تلعب دوراً تقديمياً وثورياً في عصره ، ولكنه كان أيضاً صاحب موقف

«شمولي» في نظراته للمجتمع جعله يقف إلى جانب الفقراء
أيضاً . . . وهذه الملاحظة إنما تمثل بالنسبة للبحث قضية تتعلق
بالمنهج الذي يجب أن نعالج به دراساتنا لفكر الأستاذ الإمام
وأمثاله من أئمة المفكرين المسلمين .

الاصلاح...

فالثورة...
فالاصلاح.

[● من يريد خير البلاد فلا يسمى إلا في إنقاذ
التربية ، وبعد ذلك يأتي له جميع ما يطلبه ،
بدون إتعاب . فكر ولا إجهاد نفس ! ؟ ...]

[● لم تكن الثورة من رأيي ... ولكن لما
منح الدستور انضممنا جميعاً إلى الثورة . كي
نحميها ! ...]

[● إن العمل على إخراج الإنكليز من مصر
عمل كبير جداً ، ولا بد في الوصول إلى الغاية
منه من السير في الجهاد على منهاج الحكمة ،
والشداب على العمل الطويل ولو لعدة
قرون ! ؟ ...]

محمد عبد

أهدافه ، نظرياً وعملياً...

في أخريات حياة محمد عبده شرع في كتابة ترجمة ذاتية لحياته - لم تتم للأسف الشديد - وفيها حدد لنا بوضوح الأهداف التي سعى إليها وعمل من أجلها ، فقال : « ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين :

الأول : تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة ضمن موازين العقل البشري ... وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم ، ياعثاً على البحث في أسرار الكون ، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة ، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل . كل هذا أعده أمراً واحداً . وقد خالفت في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم .

أما الأمر الثاني : فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير ، سواء كان في المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها ، أو فيما تنشره الجرائد على الكافة ، منشأ

أو مترجماً من لغات أخرى ، أو في المراسلات بين
الناس

وللهولة الأولى لا تبدو لنا « السياسة والعمل السياسي »
بين هذين الهدفين . . . فهل هذا حق ؟ وهل لم تكن
« السياسة » ، والاشتغال بها ، من بين الأمور والأهداف التي
ارتفع صوت الأستاذ الإمام بالدعوة إليها ، والممارسة
لها ؟ . . .

نحن نقول ، تبعاً له ، وتفسيراً لكلامه ، ان السياسة
كانت من أجل أهداف الرجل ، وان أهداف الأول : تحرير
الفكر من التقليد ، والسلفية المستتيرة في فهم الدين ،
واستخدام العقل في إقامة صداقة وطيدة بينه وبين العلم . . .
كان هو جوهر السياسة والاصلاح السياسي كما فهمه الإمام
ودعا اليه ، وظل يعمل له في كل لحظة عاشها وكلمة كتبها ،
ومعركة خاضها ، منذ أن لقي أستاذه الأفغاني وتلمذ على يديه
سنة ١٨٧١ م حتى وفاته سنة ١٩٠٥ م .

ولكن هناك « نوعاً » آخر من السياسة والعمل
السياسي ، يتعلق بعلاقة الحاكمين بالحكوميين ، وما يمكن أن
نسميه « العمل السياسي المباشر واليومي » . وهو غير مقطوع
الصلة بذلك الذي حدثنا عنه الإمام ، ولكنه متميز عنه
بالتأكيد . ولذلك كان محمد عبده يسميه أحياناً « بالسياسة
العليا » .

وهو قد اشتغل بهذا اللون ومارس العمل في ميدانه
 رشحاً من الزمن ، وبالأذات في مرحلتي حياته : تلك التي
 سبقت انضمامه لعراي وه حزب الجهادية ، أو بمعنى أدق
 « التقاءه » بهم ، و« تحالفه » معهم ، وتلك التي عاصرت
 الثورة حتى هزيمتها ، ثم فترة المنفى - ومن الناحية الشكلية فقط -
 لأن الهزيمة العربية وما تبعها قد جعلت الرجل يلعب هذا اللون
 من « السياسة » ويركز كل جهده على الهدفين اللذين حددتهما
 لنا ، مؤمناً أن الهدف الأول هو السبيل الأمثل - بالصبر
 والمثابرة ومن خلال القرون والأجيال - إلى إصلاح علاقة
 الحاكم بالمحكوم ، ورفع الظلم السياسي من حياة
 الناس

وعن هذه « السياسة العليا » ، واشتغاله بها ، وتجربته
 فيها ، يستدرك الأستاذ الإمام في حديثه عن أهدافه التي ارتفع
 بها صوته ، فيقول : « وهناك أمر آخر ، كنت من دعائه ،
 والناس جميعاً في عمى عنه ، وبعد عن عقله ، ولكنه هو
 الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية ، وما أصابهم الوهن
 والضعف والذل إلا بخلو مجتمعاتهم منه ، وذلك هو التمييز بين
 ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق
 العدالة على الحكومة . . . نعم . كنت فيمن دعا الأمة المصرية
 إلى معرفة حقها على حاكمها - وهي هذه الأمة التي لم ينظر لها
 هذا الخاطر على بال من مدة تزيد على عشرين قرناً - دعوناها
 إلى الاعتقاد بأن الحاكم - وإن وجبت طاعته - هو من البشر

الذين يخطئون ، وتغلبهم شهواتهم ، وأنه لا يردّه عن خطئه ولا يقف طغيان شهواته إلا نصيح الأمة له بالقول والفعل .
جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه والظلم قابض على صولجانه ، ويد الظالم من حديد ، والناس كلهم عبيد له !

« نعم » ... إنني في كل ذلك لم أكن الإمام المتبع ، ولا الرئيس المطاع ، غير أني كنت روح الدعوة ، وهي لا تزال بي في كثير مما ذكرت قائمة ولا أبرح أدعو إلى عقيدة في الدين ، وأطالب بإتمام الإصلاح في اللغة ، وقد فارب .

« أما أمر الحكومة والمحكوم فتركته للقدر يقدره .
وليد الله بعد ذلك تدبره ، لأنني قد عرفت أنه ثمرة تحنيها الأمم من غراس تغرسه وتقوم على تنميته السنين الطوال .
فهذا الغراس هو الذي ينبغي أن يعنى به الآن والله المستعان ... »^(١)

فهو هنا يعلن أن أمر الاشتغال بالسياسة العليا ، والعمل السياسي المباشر ، والعلاقة المباشرة بين الحاكم والمحكوم ، قد كان مرحلة عابرة في حياته الفكرية والعملية انتهت بهزيمة العراقيين . وأن الغراس الذي بدأه في الإصلاح الديني والفكري . والإصلاح اللغوي هو الذي سيثمر . بعد السنين الطوال - تلك الثمرة المرجوة من وراء الاشتغال بهذه السياسة

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، دراسة وتحقيق د . محمد عمارة
ج ٢ ص ٣١٨ - ٣٢٠ طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م .

العليةاء وعلاقة الحاكم بالمحكوم. ذلك هو مذهب الذي يجب الاحتكام إليه كمعيار نقيس به موقفه الفكري والعملي، وذلك هي أهدافه التي يتم على أساسها الحساب بعد الدراسة الموضوعية لأفكاره ومواقفه التي مارس فيها تطبيق هذه الأفكار.

تكوينه وصدر حياته العملية

ونحن نعتقد أن إلقاء الضوء على التكوين الذاتي والفكري للأستاذ الإمام في المرحلة الأولى من حياته العملية، وهي التي سبقت التفاه مع عرابي وه الحزب الجهادي، أي الفترة التي سبقت مظاهرة عابدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١ هو أمر هام جداً بل لعله أهم الأمور في فهم كل مواقفه وأفكاره التي شهدتها حياته حتى انتقاله إلى رحمة الله.

فالبعض يظن - خطأ - أن الأستاذ الإمام كان في هذه الفترة على مذهب أستاذه جمال الدين الأفغاني في السياسة والعمل السياسي والنظرة إلى ما يجب أن تكون عليه علاقة الحاكم بالمحكوم، وتنظيم المجتمع الشرقي في ذلك الحين. ويعتقد هذا البعض - خطأ كذلك - أن اختلاف الرجلين إنما كان بعد فشل الثورة العربية، عندما قرر الأفغاني مواصلة الدعوة للثورة والعمل لها، بينما يتس محمد عبده من هذا الطريق. بينما الحقيقة أن محمد عبده - في أمر السياسة هذا - كان منذ صدر حياته العملية مدرسة متميزة عن مدرسة الأفغاني، فد يتفقان في الغايات، وهما بالحق متفقان، ولكنها مختلفان في الوسائل اختلافاً حقيقياً وعميقاً جذور.

● فالأفغاني كان يدعو إلى « الثورة » ومحمد عبده كان يدعو إلى « الإصلاح » .. وفرق بين « الثورة » وبين « الإصلاح » و« الشورى » و« المصلح » ..

● والأفغاني كان يدعو إلى « الشورى » بمعنى الانتخابات التي تشارك فيها جماهير الأمة وعامة أفرادها ، كي توضع مقاليد الأمة في يد هذه الجماهير وهؤلاء العامة - بينما كان محمد عبده يدعو إلى سلطة القانون ، يقوم على تنفيذها حاكم فرد ، و« مستبد عادل » ، ويصارع ضد إعطاء العامة والجماهير مقاليد الأمور ، بدعوى أنها لم تنهياً بعد لذلك ، ولم يتكون في البلاد بعد « رأي عام » .. وكان يرى في طريق الأفغاني - الذي سار فيه العرابيون - تقليداً لمجتمعات تختلف في درجة تطورها عن المجتمع الذي شهدته مصر في ذلك الحين ... (١) .

● ولذلك كان الأفغاني يتوجه دائماً إلى جماهير الأمة ... بينما كان الأستاذ الإمام يعول على الصفوة المستنيرة في هذه الجماهير ... أما أفكاره ونصوصه التي بنينا عليها تقيسنا هذا لتكوينه ومواقفه في هذه الفترة ، فإننا نستطيع أن نشير إلى طرف منها في هذه النقاط :

(١) لمعرفة نصوص الأفغاني في هذا الأمر، انظر كتابنا: « الأعمال الكاملة جمال الدين الأفغاني، مع دراسة عن حياته وآثاره » ص ٤٧٣ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

١ - في الوقت الذي كانت فيه الدعوة قائمة ، على قدم وساق ، لتكوين المجلس النيابي ، كان محمد عبده يدعو إلى إصلاح ذي شعبتين : التربية والتعليم لتكوين الرجال الذين يمكن ، فيما بعد ، أن يتكون منهم هذا المجلس النيابي ، والتدرج نحو تكوين هذا المجلس القومي عن طريق تعويد الناس على ذلك من خلال المجالس المحلية في المديريات والمحافظات ، وفي ذلك يقول : « إن أول ما يبدأ به : التربية والتعليم ، لتكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة النيابية على بصيرة مؤيدة بالعزيمة وحمل الحكومة على العدل والإصلاح ، ومنه تعويدها الأهالي على البحث في المصالح العامة واستشارتها إياهم في الأمر بمجالس خاصة تنشأ في المديريات والمحافظات . وليس من الحكمة أن تعطي الرعية ما لم تستعد له فذلك بمثابة تمكين القاصر من التصرف بحاله قبل بلوغه سن الرشد ! » .

ثم يمضي ليقول صراحة أن زوال الاستبداد الذي تشكو منه الأمة مرهون بالتربية والتعليم للطبقات الوسطى والدنيا في المجتمع ، ذلك « أن المعهود في سير الأمم وسنن الاجتماع أن القيام على الحكومات الاستبدادية (أي الثورة عليها) ، وتفريد سلطتها ، وإلزامها الشورى والمساواة بين الرعية ، إنما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا إذا قضا فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة وصار لهم رأي عام » (١) .

(١) من كلمات الأستاذ الإمام في مناقشة عرابي وعدد من زملائه بمنزل .

وظلت هذه الأفكار تتردد في كل مقالاته وأحاديثه ومواقفه في تلك المرحلة التي سبقت مظاهرة عابدين ، بل لقد شن في (الوقائع المصرية) حملة في عدد المقالات يفند فيها أفكار الغير ودعوتهم للحياة النيابية واعطاء الجماهير مقاليد أمورهما ، متحدثاً عن المجتمعات الأخرى وكيف كان تطورها السياسي والدستوري. مرتبطاً بتطور جوهر المواطنين وتكوين « رأي عام » في هذه البلاد^(١) .

٢ - وعندما تتردد في صفوف العربيين أفكار عن إلغاء الخديوية ، وتحويل نظام الحكم في مصر إلى النظام الجمهوري ، يقف الأستاذ الإمام موقف المعارضة ، فيكتب في (الوقائع) عن « أن أحوال الأمم بنفسها هي المشرع الحقيقي . . . فإن انتقال حكومة فرنسا مثلاً من الملكية المطلقة إلى المقيدة ، ثم إلى الجمهورية الحرة ، لم يكن بإرادة أولي الحل والعقد فقط ، بل المساعدة الأقوى حالة الأهالي . . . وهذا ما جعل عقلاء الناس يجتهدون أولاً في تغيير الملكات وتبديل الأخلاق عندما يريدون أن يضعوا للهيئة الاجتماعية نظاماً محكماً ، فيقدمون التربية الحقيقية على ما سواها » .^(٢) وفي مقال آخر يقارن بين أميركا الجمهورية، وما يصلح

« طلبه باشا قبل مظاهرة عابدين بعشرة أيام .

انظر (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ج ١ ص ٣١٦ ، ٣١٧ .

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٢٩٦ - ٣١٥ .

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ٣١٤ .

لها من حرية وبين « أفغانستان، مثلاً، حال كونها على ما نعهد من الخشونة... » ويقول: « أنه لا بد من قرون تبث فيها العلوم، وتمهذب العقول، وتذلل الشهوات الخصوصية، وتوسع الأفكار الكلية، حتى ينشأ في البلاد ما يسمى بالرأي العمومي، فعند ذلك يحسن لها ما يحسن لأمريكا... ولكن أرباب الأفكار منا يرومون أن تكون بلادنا، وهي هي، كبلاد أوروبا، وهي هي... فمن يريد خير البلاد فلا يسمى إلا في اتقان التربية، وبعد ذلك يأتي له جميع ما يطلبه، ان كان طالباً حقاً، بدون اتعاب فكر ولا إجهاد نفس! »^(١).

فهو موقف فكري إذن، ووجهة نظر في « الإصلاح السياسي »، قلها الرجل ودافع عنها... وظل على موقفه منها - فيما يتعلق بالحكم النيابي - إلى أن تلاقى مع العراقيين بعد مظاهرة عابدين في سبتمبر سنة ١٨٨١ م... أما في الدعوة إلى الجمهورية فلقد ظل مناوئاً لها حتى بعد ذلك التاريخ، ففي مجلس ضمه مع « عرابي » و« الشديم » و« البارودي » في منزل « حسن موسى العقادة » وحضره المفكر الإنكليزي الحر « بالت »، في ١٨ يونيو سنة ١٨٨٢ م، قال البارودي: « لقد كنا نرمي منذ بداية حركتنا إلى قلب مصر جمهورية مثل سويسرا، وعندئذ كانت ننضم إلينا سوريا، ويليها الحجاز... ولكننا وجدنا العلماء لم يستعدوا لهذه الدعوة، لأنهم كانوا متأخرين عن

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٢٩٨، ٢٩٩.

زمنهم. ومع ذلك سنجتهد في جعل مصر جمهورية قبل أن
تموت، ويعلق «بلنت» على حديث هذا اللقاء فيقول: ان
النوع الجمهوري كان هو المفضل في الحديث^(١).

ولكن الشيخ محمد عبده، بتكوينه الخاص وفكره المتميز،
يظل على رأيه، وعندما يكتب الى «بلنت» بعض الملاحظات
على رأي عرابي في الثورة في ١٦ مارس سنة ١٩٠٣ م يقول:
«... ولكن لم يكن من المستطاع في ذلك الوقت تأسيس
جمهورية، اذا نظرنا حالة الجهل الذي كان سائداً على
العقول...»^(٢).

فهذا الموقف الفكري الاصيل في تكوين الأستاذ الإمام،
والعميق الجذور في نفسه ومزاجه، والذي يرى في التربية
والتعليم الغراس الذي سيثمر، بلا جهد كبير، الاصلاح
السياسي وتغيير علاقة الحاكم بالمحكوم... هذا الموقف راجع
الى تكوين الرجل في مراحل الأولى، وثابت في ممارسته
العملية من قبل أن تقوم الثورة العرابية، ويتدخل الانكليز،
ويأتي كرومر، ويعود محمد عبده من المنفى، وتثور من حوله
الشبهات ويطلق خصومه ضده الاتهامات... فإذا ما عاد
الرجل، بعد فشل الثورة وانتكاستها المرة التي أدت فيه، إذا
ما عاد إلى موقفه الفكري هذا، وقصر حياته على الغراس

(١) بلنت (التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر) ص ٤٥٢، ٤٥٣
الطبعة العربية الثانية.

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. ج ١ ص ٥٦٩.

التربوي والتعليمي والاصلاح الديني والفكري والخلقي واللغوي ، كان المنطقي واللائق بالبحث والباحث أن يقول : انه موقف ، ووجهة نظر أصيلة ، نحتها الثورة العربية بحراستها ولهبها جانباً حيناً من الدهر ، ثم عادت الهزيمة فأبرزتها في عقل الرجل وقلبه ونفسه ، حتى صارت المحور الأول والأساسي الذي دارت من حوله حياته الفكرية والعملية ... وكان من حق الباحث - بل وواجبه - أن يحكم بخطأ الرجل أو بصوابه .. ولكن الخطأ أعظم الخطأ أن نسمي هذا الموقف خيانة للوطن ! ... أو تجاوزاً لنطاق الحدود التي يلتزمها الوطنيون ! ...

لقاء الحزبين : الوطني والجهادي

وأنا أعتقد أن التطور الذي حدث في موقف محمد عبده بعد مظاهرة عابدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١ م ، وأدى إلى التقائه بالعرايين ، إنما كان تعبيراً عن استقطاب كسب به العناصر « الشورية » مواقع جديدة ، واجتذبت إلى صفوفها القطاع المعتدل من المصلحين والوطنيين الذين كان يضمهم « الحزب الوطني المصري » ، الذي كونه أصلاً جمال الدين الأفغاني كجمعية سرية ، ثم ظهر نشاطه علناً أثناء ثورة العرايين .

ولقد كانت هناك عوامل هيات محمد عبده ، وهبات له هذا التطور في موقفه العملي ، والذي صاحبه أيضاً تطور في موقفه الفكري من قضية الحكم النيابي وعلاقة الحاكم بالمحكوم

ودرجة المجتمع المصري في سلم التطور نحو هذه الأشياء . . .

● محمد عبده يفسر لنا هذا التطور فيقول : « إن السبعة أشهر التي كانت بين مسألة قصر النيل^(١) ومظاهرة سبتمبر كانت مقدمة بالنشاط السياسي الذي شمل جميع الطبقات . . . فقد صار عرابي محبوباً عند الأمة ، واتصل بالحزب الوطني ، وعرف سلطان باشا ، وسليمان أباطة ، وحسن الشريعي ، وعرفني أنا أيضاً . وكنا نحن الذين طلبوا الدستور^(٢) . . . ولا شك أن هذه الفترة المفعمة بالنشاط السياسي الذي شمل جميع الطبقات قد غيرت رأي محمد عبده ، أو على الأقل جعلت الصورة التي بدت للجماهير المصرية أمام عينيه مختلفة عن تلك التي كانت لها من قبل . والذين يعيشون فترات الثورة الحاسمة ، وتعرض عقولهم وقلوبهم لحرارة العمل الثوري ونضالات الجماهير ، يعرفون جيداً كيف تجتذب صفوف الثورة - دون جدل عقلي وفكري - كل المخلصين من أصحاب المواقف المعتدلة ، بل وكيف ترغم مثل هذه الأحداث حتى غير المخلصين على مجارة المواقف ومسايرة الأمور ! . . .

ولقد ثاب محمد عبده من النوع الأول : مفكر معتدل يرى أن شرط « وجود الرأي العام » لم يتحقق في مصر حتى

(١) وتعرف بحادثة أول فبراير سنة ١٨٨١ عندما تقدم عرابي ورجاله بعريضة لرياض باشا ناظر النظار تتضمن مطالبهم كضباط مصريين بشكون الظلم الواقع عليهم .

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ١ ص ٥٧٠ .

تعطى جماهيرها مقاليدها في أيديها . . . مثل هذا المفكر يعايش العمل الثوري عن قرب : فتبدو لجماهير مصر صورة أخرى في ناظره . فيتقدم للقاء التيار « الثوري » العراب في الحركة الوطنية المصرية ، ويكتب في ٢٥ ديسمبر سنة ١٨٨١ م فيقول : « إن استعداد الناس لأن يتهجوا منهج الشورى غير متوقف على أن يكونوا متدرين في البحث والنظر على أصول الجدل المقررة لدى أهله ، بل يكفي كونهم نصبوا أنفسهم وطمحت أبصارهم للحق وضبط المصالح على نظام موافق لمصالح البلاد وأحوال العباد . . . إن أهالي بلادنا المصرية دبت فيهم روح الاتحاد ، وأشرفت نفوسهم منه على مدارك الرأي العام ، وأخذوا يتصلون من جرم الإهمال ، ويستيقظون من نومة الاغفال ، وقد مرت عليهم حوادث كقطع الليل المظلم ، ثم تفشعت عنهم ، فظالموا من ساء الحق ما كحل عيونهم بنور الاستبصار ، حتى اشرأبت مطامعهم إلى بث أفكارهم في ما يصلح الشأن ، ويسلم الشعب ، ويجمع المتفرق من الأمور ، ليكونوا أمة متمتعة بمزاياها الحقيقية ، فهم بهذا الاستعداد العظيم أهل لأن يسلكوا الطريق الأقوم ، طريق الشورى والتعاقد في الرأي ، فقد أُرِف الوقت : ولم نسمح لهم ظروف الأحوال بأن يتأخروا عن سن قانون يراعي فيه ضبط المصالح على الوجه اللائق ، يتبادلون فيه الأفكار الحرة والآراء الصائبة . . . فلهذا اجمعوا رأيهم على تأليف مجلس الشورى ممن لهم دربة ودراية تامة بشؤون البلاد وصدرت الأوامر

السامية بانتخابهم نواباً حسب ما قضت به نوايس الحرية،
وانشرفت صدور الناس عامة بهذا الأمر، واستبشروا بما
يكون من عاقبة هذا المسمى الجليل... (١١٨).

● ومحمد عبده الذي كان يرى دائماً - لنكويته الذاتي
ومزاجه الفكري - ضرورة المحافظة على مدينة السلطة
ودستوريتها، ويناهض صيغها بالصيغة العسكرية كما يناهض
صيغها بالصيغة الدينية، قبل، مؤقتاً، دور الحزب الجهادي
العسكري في العمل السياسي ووجدناه يتحدث عن ذلك - في
البرنامج الذي صاغه للحزب الوطني في ١٨ ديسمبر سنة
١٨٨١ م - كضرورة لحماية هذا المجلس النيابي والوضع
الدستوري من الإلغاء الذي حدث لمثيله في الأستانة عاصمة
العثمانيين، فيقول: ه... ويرى هذا الحزب: أن مجلس
النواب ربما أكره على الصمت - كما حصل لمجلس الأستانة -
واستعين عليه بجعل المطابع آلة تطلق نحوه السهام، فيتكدر
صفو الراحة، ويحرم الأبناء من التعليم ولهذا فوض الأهالي
أمرهم إلى أمراء الجهادية... لعلمهم أن رجال العسكرية
هم القوة الوحيدة في البلاد، وهم يدافعون عن حريتهم
الآخذة في النمو... وليس في عزمهم إبقاء الحال على ما هي
عليه، بل متى حصلت الأمة على حقوقها عدلوا عن الحياة

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦٥، ٣٦٦.

الحاضرة ، فإن أمراء الجهادية عازمون على ترك التدخل في السياسة بعد أن فتح المجلس ، فهم الآن بصفة حراس على الأمة التي لا سلاح لها ! ... » (١) .

ونحن نقول أن قبول محمد عبده بهذا الموقف إنما كان تخلياً ، مؤقتاً ، بسبب الضرورات القاهرة ، عن فكره الأصل ، الشديد الإيمان بالدستور ، وسلطة القانون ، ومدنية السلطة . ولقد ظل هذا هو موقفه الأصل . فعندما زار السودان في أخريات حياته ، واجتمع بالضباط المصريين هناك ، وخطب في ناديم ، أعجب إعجاباً شديداً بنظامهم ونشاطهم الاجتماعي ، كان مما قاله لهم : « لقد قمتم ، أيها الضباط ، بالأعمال التي عهدت إليكم في السودان أحسن قيام ، وإن ما شاهدته من آثار المدنية التي تمت بأيديكم يجعلني ، مع شدة ميلني إلى النظام والدستور ، أتمنى أن تكون الحكومة المصرية حكومة عسكرية ، لبسائها من التقدم على أيديكم ما ناله السودان » ! (٢) .

ونحن نعتقد أيضاً أن في مقدمة الأحداث التي حسمت تردد محمد عبده لصالح العربيين والثورة بومثد حادث مظاهرة عابدين ، فلقد أسفر عن كسب وإقرار حق الأمة في الدستور

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦٩ .

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ٧٣١ .

والمجلس النيابي . وكان الفضل في ذلك هو تسليح ارادة الأمة
بسلح امراء الجهادية العراقيين . . .

● وفي يناير سنة ١٨٨٢ م وجد محمد عبده نفسه مضطراً - ولكن بإرادته واختياره - إلى التقدم خطوات أكثر في الاتفاق مع العراقيين ، وتبني المواقف الأكثر ثورية ، وتجاوز مواقع الاعتدال في تقييم الأمور ومعالجة الأحداث ، ففي ٨ يناير سنة ١٨٨٢ وصلت المذكرة الانكليزية الفرنسية المشتركة ، كي تعلن الحرب على الحركة الوطنية المصرية ، في صورة إعلان عزم الدولتين على العمل معاً لحماية عرش الخديوي توفيق . وهي المذكرة التي جاءت ثمرة لسعي رئيس الوزراء الفرنسي « غلبنسا » لدى رئيس الوزراء الانكليزي « غلادستون » منذ ديسمبر سنة ١٨٨١ .

ويومها وجد محمد عبده أن الأمر ليس أمر فروق في التفكير ، أو الموقف بين دعاة « الثورة » ودعاة « الإصلاح » ولا بين « المعتدلين » و « الثوريين » . وإنما الأمر أمر المخاطر الأجنبية المحدقة بالوطن . فازداد التحامه بالثورة ، بل أصبح من قادتها المعدودين والبارزين . وه بلئت « يصف فعل هذا الحادث ، يقول أنه سبب هياجاً لدى الوطنيين ، وانهم لم يخافوا . . . ثم يقول : « وهنا وجد المصريون أنفسهم متحدين لأول مرة ليس فيها يتعلق بالحزب الوطني وحده بل فيما يتعلق بجميع الأحزاب والطبقات وانضم الشيخ محمد عبده

والأزهريون المعتدلون الى الحزب المتطرف بكل قوتهم... (١).

ومنذ ذلك التاريخ تطالعنا الأخبار والمعلومات التي تدل على وجود محمد عبده في قمة سلطة الثورة . ففي يونيو سنة ١٨٨٢ بحرض القنصل الانكليزي « ماليت » الخديوي على القبض على كل من محمد عبده ، وعبدالله النديم ، والبارودي (٢) .

وفي نفس الشهر (يوم ١٩) تفكر قيادة الثورة المصرية في إرسال وفد إلى انكلترا لشرح وجهة نظر الحركة الوطنية . والاتصال بالرأي العام الانكليزي . للمحولة دون التدخل المسلح ، فاجتمع الآراء على أن يرأس الشيخ محمد عبده هذا الوفد . . . فالرجل قد زاد اقترابه من فكر الثورة وابتعدت به خطاه عن مواقع المعتدلين والمترددين . بفعل المخاطر المحدقة بالامة ، وإن كنا نعتقد بأن الفروق لم تلمس بين فكره وبين فكر الذين نهجوا منهج الثورة - لا الاصلاح - منذ بداية الطريق . . . ولعل هذه الفروق في الفكر والمواقف كانت من بين مؤهلاته كي يرأس الوفد المسافر إلى انكلترا في مثل هذه الظروف .

(١) التاريخ السري لاحتلال انكلترا مصر . ص ٢٥٠

(٢) المرجع السابق . ص ٤٥٥

ولكن الأحداث تطورت بأسرع مما دبر الثوار ، وجاءت الرياح بغير ما كان يؤمل الوطنيون ، وحدث ما هو معروف من ضرب الاسكندرية في يوليو ، بعد الفتنه التي دبرها فيها الاستعمار والحدديوي في يونيو ، وهزيمة جيش الثورة بفعل الخيانة العسكرية من عديد من ضباطه ، وتخلى الأثرياء - وفي مقدمتهم سلطان باشا - عن الثورة وبيعها للحدديوي والاستعمار ، ووقوف السلطان العثماني - عملياً - مع الاستعمار والحدديوي بفشواه بعصيان عرابي وأنصاره . . .

وانتهى كل شيء تقريباً في سبتمبر سنة ١٨٨٢ ، فاهتز كيان الشيخ محمد عبده من الأعماق ، وتزلزلت أفكاره وأحاسيسه ومشاعره كما لم تتزلزل في موقف من المواقف أو يوم من الأيام . فدخل السجن ، وفوجيء بالذين أحسن إليهم يوجهون إليه الاتهامات ، والذين أحسن الظن بمواقفهم الثورية يكتبون التقارير ضد الثورة والثوار ، ويحملونه هو ، صاحب المواقف المعتدلة نسبياً ، مسؤولية ما لم ير وتبعة ما لم يفعل !

ودب اليأس إلى نفس الرجل الذي لم يعيش « العمل الثوري » وغيره أكثر من ستة شهور . . . ولقد زاد من يأس الرجل ما لاحظته بذكائه وعبقريته من انهيار كل شيء بانحيار جيش عرابي فقارن بين مقاومة مصر الشعب للغزو الفرنسي بعد انهيار جيش المماليك أمام نابليون ، وبين هدوء المأساة

الذي عاشته مصر تحت سلطة جيش الاحتلال الانكليزي بعد معركة التل الكبير . . .

وكتب فيها بعد مفضلاً النظام المملوكي - على فساد - على نظام محمد علي - رغم إصلاحاته - لأن الأول لم يقتل روح الأمة ، فظلت تقاوم ، بينما قتلت فردية محمد علي واستبداده روح الأمة ، فانهارت مقاومتها أمام العدو بانهار جيشها ، ولم تجد في ذلك مظاهر التقدم التي أحدثها في البلاد^(١) .

وفي السجن راجع محمد عبده شريط حياته الفكرية والعملية . وأغلب الظن أنه قد قرر يومها اعتبار فترة الشهور الستة التي ارتبط فيها بالثورة والفكر الثوري والشوار فترة عارضة وعابرة في حياته . . . وقرر عزمه على أن يعود لمواصلة مسيرته في الإصلاح . تلك المسيرة التي حدها في الإصلاح الديني والفكري والتربوي واللغوي ، وإن يتعهد هذا الغراس حتى يشمر تلقائياً - كما كان يعتقد - صلاح حال السياسة العليا ، وتبديل المظالم التي تكتنف علاقة الحاكم بالمحكوم . . . ومن هنا بدأت عودته إلى موقفه القديم وفكره الأصيل ، الذي قد نتفق معه فيه أو لا نتفق ، ولكنه في كل الأحوال موقف ووجهة نظر ، ولا علاقة بينه أبداً وبين الخيانة للوطن ، كما يقول عنه بعض القائلين .

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ١ ص ٧٢٣ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧

وإذا كان البعض يريد معرفة مبلغ الزلزلة الفكرية
والنفسية التي عادت بالأستاذ الإمام يومئذٍ إلى موقفه القديم ،
فيكفي أن يعلم هذا البعض أن محمد عبده لم تهتز نفسه إلى
درجة قول الشعر إلا في موقفين اثنين ، عندما انهزم العربيون
وعندما حضرته الوفاة ؟ ! .

وفي المرة الأولى قال قصيدة بلغت عدة أبياتها أكثر من
مائة بيت بينما قال في مواجهة الموت سبعة أبيات ؟ ! .

العودة إلى الموقف القديم الأصيل

منذ اللحظات الأولى في حياة المنفى فكر محمد عبده في
العودة إلى غراس الإصلاح الديني والفكري واللغوي ، بعد أن
قرر هجر العمل السياسي اليومي وتطبيق السياسة ، بمعنى
السياسة العليا ، والعلاقة المباشرة بين الحاكم والمحكوم -
وعرض على الأفغاني مشروعه الشهير لاقامة مدرسة إسلامية في
مكان بعيد عن تيارات السياسة والصراعات كي تربي قلة من
المصلحين على نفس الطراز الذي هو منه ، كي يواصلوا عملية
غراس التهذيب والتربية والتعليم . . .

وبعدئنا هو عن هذا المشروع ، وعن رفض الأفغاني له ،
في معرض حديث له في ذم السياسة سنة ١٨٩٧ بعد أن عاد
من منفاه إلى مصر فيقول : « إني لأعجب لجعل نبيهة المسلمين
وجرائدهم كل همهم في السياسة ، وإهمالهم أمر التربية الذي

هو كل شيء وعليه يبنى كل شيء . . . إن السيد جمال الدين كان صاحب اقتدار عجيب لو صرفه ووجهه للتعليم والتربية لأفاد الاسلام أكبر فائدة . وقد عرضت عليه حين كنا في «باريس» أن نترك السياسة ، ونذهب إلى مكان بعيد عن مراقبة الحكومات ، ونعلم ونربي من نختار من التلاميذ على مشربنا ، فلا تمضي عشر سنين إلا ويكون عندنا كذا وكذا من التلاميذ الذين يتبعوننا في ترك أوطانهم والسير في الأرض لنشر الاصلاح المطلوب ، فينتشر أحسن الانتشار . . . فقال (الأفغاني لي) : إنما أنت مشط !»^(١) .

والذين يتبعون مسيرة حياة الأستاذ الإمام منذ ذلك التاريخ حتى وفاته يبصرون التزامه فيها بهذا المنهج وذلك المذهب الذي آمن به قديماً منذ ما قبل الثورة العراقية ، وعاد إلى الإيمان به بعد فشلها إيماناً أكثر رسوخاً ويقيناً . . . وحتى الفترة التي صحب فيها الأفغاني ، وشاركه في إصدار «العروة الوثقى» - الجريدة - ونشاط «العروة الوثقى» - الجمعية السرية - فإن كل الفكر السياسي ، والحركة السياسية ، إنما كانت من عقل الأفغاني وتدبيره ، ولم يكن لمحمد عبده في مجلة (العروة الوثقى) - باعتباره هو - إلا «الصياغة والتحرير» ، وكما قال : «إن أفكارها كلها للأفغاني ، ليس لي فيها فكرة واحدة . . . » ولذلك نستطيع أن نتحسس ضيق الرجل بهذه

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٦٨٢ .

الفترة من حياته ، عندما لم يجد أمامه الخيار فاضطر للقيام بعمل لم يعد يؤمن به ، في الوقت الذي لا مجال هناك في باريس كي يمارس ما اعتزم من التربية والتعليم والتعذيب والإصلاح ، ونستطيع كذلك أن نفسر غرقه لأستاذه ، وعودته إلى بيروت كي يمارس فيها - جزئياً - مشروعاته ، وليحاول العودة إلى الوطن من جديد . . .

وفي « بيروت » مارس التدريس والتأليف ، وكتب في الصحف والمجلات . . . وأهم من ذلك وضع اللوائح الثلاث لإصلاح التربية والتعليم ، أولاها لإصلاح التعليم العثماني ، وثانيها لإصلاح التعليم في الشام ، وثالثها لمصر . . . وفي هذه اللوائح الثلاث يدعو إلى تعليم عربي إسلامي ، بل ويرى أن مواجهة النفوذ الأجنبي رهن بانقضاء عقول الناشئة من برائن المدارس الأجنبية التي أقامتها وتقيمها الأرساليات ومراكز الاستعمار المستمرة خلف التبشير بالدين . . . فلا سبيل عنده لمواجهة النفوذ الأجنبي الزاحف على لبنان « إلا بالتربية ومداومة الأجانب بمثل سلاحهم » . . . « وما أسهل سد تلك المنافذ على أولئك الأجانب بإنشاء معهد للتربية العثمانية » .

وبالنسبة للعلاقات النامية بين رؤساء عشائر الدروز وبين الإنكليز يقول : انه « لا طريق لإصلاحهم ، وراحة الدولة من ناحيتهم إلا ما يسلكه غيرنا لمثل هذه الغاية ، وهو التربية والتعليم ، مع اختيار الصالحين للقيام بها » .

وبالنسبة لأهل السنة يقول : انه « ما كان خمود الحمية في نفوسهم إلا لضعف العقيدة بمخالطة الأوربيين وإهمال التعليم المذهبي ... »^(١).

وبالنسبة للمدارس الأجنبية التي أخذت في الانتشار بمختلف أنحاء الدولة العثمانية يحذر الرجل من آثارها الضارة في كل المجالات ، ومنها مجال العقيدة .

وترك الأستاذ الإمام للعمل السياسي المباشر في هذه الفترة من حياته - من النفي حتى وفاته - لا يعني رضاه عن الاحتلال الانكليزي لمصر ، ومن ثم خيانة وطنه ، ففي المرات القليلة التي تناول فيها الرجل حديث السياسة المباشر عبر عن عدم رضاه عن الاحتلال ولكنه اعترف به كواقع ، وسلم به كحقيقة ، وسار في الطريق الذي اعتقد هو أنه السبيل لتحرير الوطن ، من هذا الاحتلال . . . فلقد كتب أثناء مقامه في « بيروت » - وكان يومئذ يسعى للعودة لأرض الوطن - يهاجم السياسة الانكليزية ، وينفي أن تكون أحداث مصر الداخلية هي التي دعت الانكليز إلى التدخل ، ويقول أن كل هذه المشاكل « إنما سببها الجشع الانكليزي - كما اتفق عليه سياسيو العالم - ولم يكن تداخل الانكليز حقاً مفروضاً في بداية الأمر ، ولا حلولهم (احتلالهم) اليوم يعد من حسناتهم ، فلإننا لم

(١) المصدر السابق ج ٣ ص ٩١ وما بعدها.

نسمع بأن الديون تخول للدائن حق التغلب على الممالك . .
ان بدءا الخلل في ذلك القطر من يوم ورود المراكب
الانكليزية لشفر الاسكندرية ، ولا نسبة بين ما كان قبل ذلك
من عموم الأمن ورواج الأعمال وانتظام المصالح وبين ما كان
بعده . . . ان الحكومة الانكليزية تبيأت لها فرصة للتقدم إلى
بعض ما كانت تنزع إليه من زمن طويل ، فتجنت على
المصريين بما لم يجنوه^(١) .

وهو لا يرى في هذه الفترة حلاً لقضية مصر والسودان
إلا جلاء الانكليز عن مصر ، واستبدال قواتها بالقوات
العثمانية فيكتب رداً على إحدى رسائل السياسي الانكليزي
« سير صمويل بيكر » لحكومته . . . يكتب الأستاذ الامام : أنه
« لم يبق من الوجوه الممكنة إلا وجه واحد ، وهو انجلاء
الجنود الانكليزية عن القطر المصري ، وحلول الجيوش
العثمانية فيه ، وسوق فرقة منها إلى أطراف السودان . وهذا
أيسر الوجوه وأدناها إلى الصواب » فإنه لما لزم الاعتراف
بسيادة الدولة العلية على السودان ومصر ، وان المصريين
والسودانيين ينظرون إلى الانكليز نظرهم إلى الأعداء
المتغلبيين ، ولا يخضعون لهم خضوعاً ثابتاً - وعلى هذا لا
تستقر الراحة في مصر ، ولا تتأيد سلطة الخديوي ما داموا

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٦٤٥ وما بعدها.

فيها - وجب أن يطلب إلى الدولة تقرير الراحة في الديار المصرية، كما يطلب منها ذلك للسودان»^(١).

وحتى بعد عودته إلى مصر وتقلده المناصب الكبرى، لم يغير الرجل نظريته للاحتلال، وإن كان قد سلك الطريق الذي اعتقد أنه الوحيد للتخلص من هذا الاحتلال. فهو يتحدث إلى الشيخ رشيد رضا مشيراً إلى أحد الفلاحين المصريين الذي يمتص عوداً من القصب فلا يتركه إلا بعد عصره عصراً شديداً وإفراغه من كل رحيق فيه... يعلق الإمام على ذلك فيقول: «أنظر إلى هذا الرجل، كيف يمتص هذا القصب! هكذا يفعل الانكليز في امتصاص ثروة البلاد، واستخدام الرجال المقتدرين على العمل فيها. هم يحافظون على الشيء أو الشخص ما وجدوا فيه فائدة لهم، حتى إذا ما رأوا أنه لم يبق فيه أدنى فائدة ألقوه كما يلقي هذا الفلاح ما يمتصه من ألياف القصب إذا جف ولم يبق فيه شيء من الحلاوة»^(٢).

ويتحدث إلى الشيخ رشيد رضا حديثاً آخر ينم عن رفضه للاحتلال، ورأيه في طريق التخلص منه، وهو تكوين الرجال، فيقول: «والله لو أن في مصر مائة رجل لما استطاع الانكليز أن يقيموا فيها، أو لما استطاعوا أن يعملوا عملاً إذا

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٦٤٩، ٦٤٢.

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ٦٨٥.

أقاموا . . . إن في مصر مئات أو آلافاً من الرجال يفهمون كل شيء ، ولا ينقصهم العلم بما يجب للبلاد ، ولكنهم فاقدون للإرادة وقوة العزيمة ، فلا تكاد تجد عشرة منهم يتحلون بها ، وهما الصفتان اللتان لا ينفع بدونهما علم ولا يقوم عمل . . . رأيت هذا الرجل - مصطفى باشا فهمي - الذي يصفه الوطنيون بالخيانة للبلاد ؟ انه ذكي نبيه . ويجب خير البلاد ومصالحها ولكنه ضعيف الإرادة بل فاقدها ، ولولا ذلك لأمكنه ، بما نال من ثقة سلطة الاحتلال به ، أن ينفع البلاد نفعاً عظيماً ، ويدفع عنها أذى كثيراً ، ولكنه لا يدري هذا (١) .

وحتى تتحدد المراكز أكثر ويتبين الخط والحد بين هذه المدرسة المعتدلة في العمل الوطني ، وبين الذين خسأوا وطنهم ، بل وبين الذين ينسوا من الخلاص والجلأ والحرية ، نشير إلى حوار دار بين الأستاذ الإمام وبين أحد الذين تعاونوا مع الاحتلال ورأوه أمراً واقعاً وأبدياً ، وقالوا عن راية مصر وحريتها انها قد ماتت وه أن الراية المصرية وكل ما هو معناها قد طار مع دخان المدافع يوم ضرب الاسكندرية ، وأن الحديوي يوم جاء مصر استقبله الانكليز استقبال ضيف . . . ولكن المصريين لا يفهمون هذا . . . يرون ميتاً لم يدفن فيظنوننه حياً ! . . . قال الأستاذ الإمام لصاحب هذا

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٧٠٢ .

الرأي - محمد بك بيرم محافظ العاصمة - : « إن العمل لإخراج الانكليز من مصر عمل كبير جداً ، ولا بد في الوصول إلى الغاية منه من السير في الجهاد على منهاج الحكمة والدأب على العمل الطويل ، ولو لعدة قرون ، لا انه عمل صغير يكفي فيه الكلام في المجالس والكتابة في الجرائد »^(١) .

فهو هنا يؤمن بضرورة العمل لإخراج الانكليز من مصر ، ويرى أن هذا العمل كبير جداً . . . وانه لا بد من الجهاد في سبيله ، ولكن بالحكمة والدأب على العمل الطويل . وبالأسلوب الذي حدده - غراس التربية والتعليم والاستشارة وتحرير العقل وتكوين الرجال . . . الخ . . . - ولقد استفاد الانكليز ، حقيقة ، من هذا الموقف الذي يمنحهم الهدوء لزمن طويل ، ووكّلوا شلّ جوانبه الايجابية في الاصلاح والتنوير إلى القوى المتخلفة التقليدية في البلاد ! .

ولم تكن هذه الرؤية خاصة بمصر ولا كان هذا خاصاً بالاستعمار الانكليزي ، حتى يقال أنه أثر من آثار علاقة الإمام بالمحتل ، وه صداقته « لكرומר » ، ولكنها كانت رؤية عامة ، وموقفاً شاملاً لكل وطن إسلامي ابتلي بداء الاستعمار أياً كان هذا الاستعمار . . . وعلى الرغم من تفرقة الإمام بين الانكليز والفرنسيين في الموقف من دين الامم المغلوبة والواقعة تحت

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٦٨٧

سيطرتهم، وقوله عن «الأمة الانكليزية» أنها «وحدها الأمة المسيحية التي تقدر التسامح حتى قدره»^(١) وقوله عن فرنسا : «انه لا توجد أمة تبغض المسلم لأنه مسلم ، لا لأمر آخر ، إلا فرنسا»^(٢) - إلا أن موقفه إزاء السياسة والسبيل إلى التخلص من الاستعمار الفرنسي في الجزائر وشمال أفريقيا ، لم يختلف عن موقفه ، من الاستعمار الانكليزي بمصر ، فهو قد نصح علماء تونس والجزائر ، عندما زارهما ، بسلوك سبيله في غرس التربية والتعليم والاستنارة وتحرير العقل كطريق طويل للحرية ، وكتب ذلك صراحة في نصيحة لأحد العلماء الجزائريين - الشيخ عبد الحميد سمايا - الذي توسم فيه النجابة والذكاء فقال : « وإني وإن كنت على ثقة من كمال عقلك ، ومعرفتك بما إليه حاجة المسلمين اليوم ، فإني لا أجد مندوحة عن التصريح بالتحذير من النظر في سياسة الحكومة أو غيرها من الحكومات ، ومن الكلام في ذلك ، فإن هذا الموضوع كبير الخطر ، قريب الضرر ، وإنما الناس يحتاجون إلى نور العلم ، والصدق في العمل ، والجد في السعي ، حتى يعيشوا في سلام وراحة مع من يجاورهم من أهل الأمم الأخرى ، ولا يتعلقوا من الوهم بحبال تنقطع في أيديهم متى جذبوها ، فيسقطوا - والعياذ بالله - فيها لا منجاة منه ! »^(٣) .

(١) المصدر السابق ج ٣ ص ٣٤٩ .

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ٦٨٧ .

(٣) المصدر السابق ج ١ ص ٧٠٧ .

والذين يدرسون حياة المفكر الجزائري عبد الحميد بن باديس ، رائد الإحياء والبعث الجزائري ، ويعلمون كيف خطط في سنة ١٩١٢ م لقيام جماعة العلماء في سنة ١٩٣١ م ، وكيف قضى ثمانية عشر عاماً في إعداد جيل « يمتلك فكرة صحيحة ولو » مع علم قليل « ، وبعد كتيبة مهمة محددة هي مهمة وضع الوطن الجزائري على الطريق إلى الاستقلال ، وتسليمه لجيل جديد يواصل رحلة النضال . . . وكيف سلك لذلك سبيل تكوين الرجال بالتربية والتعليم وتفسير القرآن - بمنهج الإمام محمد عبده - وإقامة المدارس والمشاركة في الصحافة - الذين يدرسون تجربة ابن باديس هذه ، يؤمنون أنها تجربة محمد عبده اتبع لها أن تنجح في الجزائر ، وأن تتطور إلى العمل السياسي المباشر عندما حانت الفرصة وتبأت الامكانيات^(١) . . . فهي إذن مدرسة في العمل الوطني ، وليست خيانة للوطن ، وعمالة للمستعمرين .

وأخيراً . . .

فنحن نعتقد أن هناك الكثير من القضايا التي يمكن الحديث عنها ، وإبراز موقف الأستاذ الإمام منها - غير التي ذكرنا - حتى تكتمل الصورة ، ويبدو فكر الرجل في موقع

(١) انظر دراستنا عن (عبد الحميد بن باديس) مجلة «الطليعة» عدد نوفمبر سنة ١٩٧٢ م وهي الدراسة التي أعدنا نشرها في الطبعة الثانية من كتابنا (مسلمون ثوان) طبعة بيروت ١٩٧٤ م .

المهجوم على خصومه - كما هو الحقيقة - لا في موقف الدفاع . .
ولكن - لعل في هذه الاشارات ما يبرز الخط العام للموقف
الوطني والنمط المعتدل لمذهب محمد عبده الخاص بالقضية
الوطنية . وإن كنا نعتقد أن على الكثيرين من الخريصين على
قيمنا الحضارية وأمجاد أمتنا وعطائنها وابداعها الكثير من الدين
والعديد من الواجبات ، كي نحفظ فمحننا الشوامخ من
الهدم ، ولا أقول نمنع عنها النقد ، ولا الحديد والجاد
من محاولات إعادة التقييم - حتى يعاد عرض أفكار هؤلاء
المفكرين العظام بمنهج علمي وأسلوب أبلغ وأجود في التوصل
إلى جيلنا الحاضر وأجيالنا المستقبلية . . . وهذا العيب أضخم
من أن ينهض به مقال أو عدة مقالات .

لقد كان محمد عبده فلاحاً مصرياً تجسدت في عقله
عبقرية أمتنا ، وعاشت في قلبه مشاعر الحب والوفاء لوطنه
وأمة ، وظل طوال حياته عاملاً على درب الإصلاح الديني
والفكري والتربوي . . . وهو ان يكن قد أخطأ أحياناً ، شأن
كل العاملين . أو خائنه التوفيق أحياناً في تقييم بعض
المعضلات . أو رأى غير ما رآه بعض معاصريه سليماً ، وغير
ما نراه نحن الآن أولى وأسلم . . . إلا أنه مصلح ذو مذهب
متميز ، ومدرسة في الفكر المصري والعربي والاسلامي ذات
جوانب ايجابية كبيرة وكثيرة ، ولا تزال هذه الجوانب من
مذهبه ومدرسته تلقي على حياتنا الفكرية ظلالاً صالحة
للاستلهام وجديرة بالاحترام والاعجاب والتقدير .

التربية والتعليم

{أمر التربية هو كل شيء... وعليه يُبنى كل شيء... وأي إصلاح في الشرق والشرقيين لا يد وأن يستند إلى الدين... والناس في التعليم طبقات ثلاث : العامة... والساسة... والعلماء... ويجب تحديد ما يلزم لكل واحدة من هذه الطبقات الثلاث من التعليم ، كما ونوعاً [١٩...]

محمد عبد=

من النظرة الشاملة إلى الفكر الذي قدمه الأستاذ الإمام في موضوع التربية والتعليم نجد أن الرجل كان صاحب نظرة « مثالية » ، غير واقعية ، إلى هذا الحقل من حقول الإصلاح . فهو عندما اعتقد أن التربية هي العصا السحرية التي تغير كل شيء ، وتبدل كل سلبى فتجعله إيجابياً ، وتعزل كل منقوص فتجعله كاملاً ، وتطلق كل مقيد فتجعله متحرراً ... الخ .. الخ ... عندما اعتقد ذلك قد أغفل الجوانب الأخرى في حياة المجتمع والمشاكل العديدة التي لا بد من أن يسير المصلحون أو الثوار في حلها جنباً إلى جنب مع الإصلاح التربوي والنهضة بالتعليم .

فليست تكفي التربية لوجود حياة أسرية سعيدة ومستقرة ، إذ لا بد من حل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية التي تطحن الأسرة وتلقي في طريق سعادتها واستقرارها بالأشواك والعقبات .

وليست تكفي التربية للحاق بالأمم المتقدمة ، إذ لا بد

لخلق المناخ الصالح للتربية من الدخول في معارك عديدة ضد ما يعترض قيام هذا المناخ الصالح من عقبات ومعوقات كما لا بد من تحديد أي أنواع التربية والتعليم هو الذي يمكننا من اللحاق بالأمم المتقدمة ، وهو أمر يتوقف على تحديد ماهية التقدم ، وارتباط معاييرها بالعصر الذي نعيشه ، والمهام التي على المجتمع أن يتجزها في هذه المرحلة المحددة من مراحل نموه وتطوره . . . الخ . الخ .

ونحن نقف هذه النظرة الشاملة عند دراسة فكر الرجل في هذا الميدان . . . ويبدو أن تجربته الفردية الخاصة كانت النموذج الذي صدر عنه ، ونصوره وملك عليه لبه وهو يتحدث عن هذا الموضوع ، فهو فلاح تزوج في القرية وطمح ، بل وناضل من أجل أن يعمل فلاحاً في الأرض مثل أخويه « علي » و« محروس » ، ولكن الآفاق الفكرية والسلوك التربوي اللذين استفادتهما من أسناده جمال الدين الأفغاني قد جعلاه منه أحد عقول الأمة العربية والإسلامية الأكثر بروزاً وتحليقاً في سماء عصره ، ولقد انتقلت به « التربية » من مشاركة « علي » و« محروس » في فلاحه الأرض إلى مشاركة الأنبياء : إبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد والشهداء والصديقين والقديسين في بعض مراتب الفكر والحكمة والنبوغ . . . كما يقول ! . . .

سيطرت على نظرة الرجل إلى موضوع « التربية » تجربته

الذاتية هذه . . . فاعتبر « أن الانسان لا يكون إنساناً حقيقياً إلا بالتربية . . . وهي عبارة عن السعادة الحقيقية . . . فإذا تربى أحب نفسه لأجل أن يحب غيره ، وأحب غيره لأجل أن يحب نفسه ! » .

وفي الوقت الذي كانت مصر تترزح فيه تحت نير الاحتلال البريطاني سنة ١٨٩٦ م ، وتزخر فيه بعدد من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية التي تحتاج إلى ثورة تغير المجتمع تغيراً جذرياً بعد أن تحرره من قنات الاحتلال وقواه ، لا يرى الرجل شيئاً ينقص البلاد سوى التربية ، فيقول : « نحن في بلاد رزقها الله سعة من العيش ، ومنحها خصوبة وغنى بسهلان على كل عائش فيها قطع أيام الحياة بالراحة والسعة ، ولكنها وبيا للأسف منيت ، مع ذلك ، بأشد ضروب الفقر : فقر العقول والتربية . . . »^(١) .

وعنده أن الانسان إذا افتقد التربية ، افتقد كل شيء ، فلن يستطيع أن يتحلى « بالعدل » أو « الغنى » أو « الكمال » إلا إذا كان مصقولاً بالتربية والتعليم . « ذلك أن عدل الجاهل ظلم ، فإن صدر منه بطريق الصدفة ، لا عن مقصد ، فلا بد له من الخبط فيظلم ، وأن غناه فقر ، فإن أتى من البحت الاتفاق فلا بد يوماً أن يخل سيرة فيفتقر ، وإن كمال الجاهل

(١) المصدر السابق . ج ٣ ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

نقص ، فإنه طلاء على حائط خرب عما قليل يكشط ويتناثر منه
التراب ثم ينهدم . . .

فقرر الجسهول بلا علم إلى أدب
فقرر الخمار بلا رأس إلى ذنب !!!

وبسبب من هذه النظرة المثالية إلى قضية التربية
والتعليم ، علق الأستاذ الإمام أماله في تحقيقها على « الأغنياء »
الذين رأى فيهم أصحاب المصلحة الحقيقية في النهوض بالبلاد
للمحافظة على مكانتهم فيها . . . ورأى أن دورهم في هذا
الميدان أعظم وأكبر من دور الحكومة فيه . . . فقال : إن « على
الأغنياء منا ، الذين يخافون من تغلب الغير عليهم ، وتطاول
الأيدي الظالمة إليهم ، أكثر من الفقراء ، أن يتألفوا
وينحدوا ، ويذلوا من أموالهم في سبيل افتتاح المدارس
والمكاتب واتساع دوائر التعليم ، حتى تعم التربية ، وتشت في
البلاد جرائيم العقل والادراك ، وتنمو روح الحق والإصلاح ،
وتنهذب النفوس ، ويشند الاحساس بالمنافع والمضار ، فيوجد
من أبناء البلاد من يضارع بني غيرها من الأمم ، فنكون عند
ذلك معهم في رتبة المساواة ، لهم ما لنا وعليهم ما علينا . . .
وعلى الحكومة في جميع ذلك أن تسن قوانين التعليم وتلاحظ
أحوال المعلم والمتعلمين . . . » (١) .

(١) المصدر السابق . ج ٣ ص ٤٨ ، ٤٧ .

ونحن نقول : ان نظرتة هذه « مثالية » غير واقعية ولا علمية ، لأن القضية قبل كل ذلك هل هؤلاء الأغنياء أصحاب مصلحة في « شيوع » هذا الذي يدعو إليه الشيخ محمد عبده في البلاد حتى ينصروه ويبدلوا في سبيله الأموال ؟ ! لقد أثبتت تجربة الرجل « العملية » أنهم ليسوا كذلك ، وأن الحكومة ليست كذلك ، وهي التجربة التي تحصلت له عندما مارس العمل في هذا الحقل من حقول الإصلاح

ومن أبرز الأدلة على أن نظرة الرجل إلى هذا الموضوع كانت نظرة « مثالية » غير واقعية ولا علمية ، أنه ناצל من أجل أن يكون العمل التربوي « بديلاً » عن العمل السياسي . بينما النظرة العلمية في دراسة المجتمعات تضع التطور التربوي في مكانه من العملية الشاملة للتقدم ، وهي العملية التي تجمعها النظرة السياسية والخططة السياسية والعمل السياسي للنهوض بهذه المجتمعات . . . فلقد كان الرجل ، بسبب استغراقه التأملي في هذا الحقل قبل غيره وأكثر من غيره من الحقول ، يعتقد أن العمل التربوي يمكن أن ينجح ويثمر بعيداً عن التأثير بالعوامل السياسية وغيرها ، وأنه أكثر من ذلك يمكن أن يكون بديلاً عن الاشتغال بما عداه من العوامل والمهام . . وهو لذلك يعجب للنبهاء الذين لا يفرغون للتربية بدلاً من الاشتغال بالسياسة ، فيقول : « إي لأعجب لجعل نبهاء المسلمين وجرائدهم كل همهم في السياسة ، وإهمالهم أمر التربية الذي هو كل شيء ، وعليه يبني كل شيء » . . . إن

السيد جمال الدين كان صاحب اقتدار عجيب لو صرفه ووجهه
 للتعليم والتربية لأفاد الاسلام أكبر فائدة . وقد عرضت عليه
 حين كنا في «باريس» أن نترك السياسة ونذهب إلى مكان
 بعيد عن مراقبة الحكومات ، ونعلم وتربي ما نختار من
 التلاميذ على مشربنا . . . فلا نقضي عشر سنين إلا ويكون
 عندنا كذا ، وكذا من التلاميذ الذين يتبعوننا في ترك أوطانهم
 والسير في الأرض لنشر الاصلاح المطلوب فينتشر أحسن
 الانتشار . . . فقال (أي جمال الدين) : إنما أنت
 مشط ؟ ! . . . من سوء حظ المسلمين أن كل من كان فيه
 استعداد لشيء يشتغل بغيره ، فاشتغال هذه الأميرة (نازلي
 هانم فاضل) بالسياسة كاشتغال السيد جمال الدين بها ؟ ! وهو
 رجل عالم ، وأعرف الناس بالاسلام وحالة المسلمين ، وكان
 قادراً على النفع العظيم بالأفادة والتعليم ، ولكنه وجه كل
 عنايته إلى السياسة ، فضاع استعداده هذا . . . وهذه الأميرة
 قادرة على تأسيس عمل يفيد في تهذيب البنات ، فإن من حوها
 من الأميرات ينفقن نفقات كبيرة إسراراً وبديراً ، ولو أنها
 حملتهن وأمثالهن من النساء الغنيات على إنشاء مدرسة لتربية
 البنات وتعليمهن ، واستحضرت هن معلومات من الأستاذة أو
 سوريا ، لكان خير عمل تعلمه ، وما كن ليحالفنها ، فإذا لم
 يأت بالفائدة المطلوبة كان غرساً أو بذراً نجى ثمرة ولو بعد
 حين . . . »

لقد كان الأستاذ الإمام يعتقد بإمكانية ، بل بضرورة أن

يغض المصلح الطرف عن المفاصد والمخالقات القائمة في المجتمع ، بل وأن يساعد على بقائها أحياناً ، في سبيل أن يتمكن من بلوغ هدفه في التربية والتعليم ؟ ! فهو يتحدث عن تصوره للعلاقة المثلى التي كان من الواجب أن تقوم بين جمال الدين الأفغاني وبين السلطان عبد الحميد وحاشيته فيقول : لو أن السيد جمال الدين « تقرب من السلطان بمقدار يمكنه من حله على إصلاح التربية والتعليم ، من غير تعرض لفساد حاشيته ولا تدخل في شؤونهم - بل مع مساعدتهم على أغراضهم الخيرية لكان ، حسناً ، ولقدّر أن ينفذ مآربه . . . مثلاً : يحسن للسلطان أن يصدر إرادته بإصلاح الوعظ في الجوامع والتعليم الديني في المدارس ، ويقرن هذا السعي بإعطاء « أبي الهدى » خمائة جنيه ، وإعطاء نیشان لابنه أو لأخيه ، فإذا رآه « أبو الهدى » يخدمه فيما هو مهم عنده فأما أن يؤاتيه وأما لا يناويه . وهلم جرا . ولكنه تدخل في شؤون هؤلاء الفاسدي الطباع والأخلاق ، واصلاحهم من المستحيلات ، فأخفق مسعاه ! » (١) .

ونحن نعتقد بخطأ الأستاذ الإمام في نظريته هذه لموقف الأفغاني ، فلولاً تدخله وتدخل أمثاله في شؤون « فاسدي الطباع » هؤلاء ، لتكرست في المجتمعات الى الأبد مثل هذه

(١) المصدر السابق . ج ١ ص ٦٨٢ - ٦٨٤ .

النماذج ، ولما دفع بها التطور إلى زوايا النسيان والعدم ، ولما قدمت الثورات وحركات التقدم النماذج الأكثر تقدماً والأكثر اتصافاً بما هو طيب وجميل من أخلاق الإنسان . . . كما نعتقد بأن نظرة الأستاذ الإمام هذه إلى تلك القضية هي من أهم المفاتيح إلى شخصية الرجل ومسلكه ومنهجه الذي على أساس منه أقام علاقاته بالقوى المختلفة في مصر يومئذ . ومن بينها سلطات الاحتلال . . . فلم يكن الرجل راضياً عن كثير من الأوضاع التي سكت عنها ، ولا سعيداً بكثير من العلاقات التي دخل فيها ، ولكنه كان صاحب هدف كبير ظن أن بلوغه رهن بالسكون على أشياء لا يصح السكوت عليها والدخول في علاقات يحسن أن لا يدخل فيها من له مثل مكانه ومكانته في البلاد ؟ ! .



وبسبب من هذه النظرة « المثالية » إلى التربية نلتقي في فكر الرجل بأمثلة عديدة لقضايا معقدة اعتقد أن التربية وحدها كفيلة بتقديم الحلول السحرية لها . . .

فالامة التي « لم تقوم نفوسها بالتربية السليمة ، ولم تنفث عقولها بالمعارف الصحيحة » سبيلها إلى بلوغ هذه الغاية أن تترك « لولي أمرها » الذي ينهض بمهمة « تهذيبها وإصلاح طاعها » وذلك قبل تغيير نظمها السياسية والاجتماعية ، واستبدال الأنظمة الفردية للحكم بالشورى والدستوري والنيابي

منها . . . مع أن الطريق الوحيد السليم هو أن تبدأ هذه الأمة بإيجاد المناخ السياسي والاجتماعي الذي يتيح لها التربية والثقيف والتهديب^(١) . . . اللهم إلا إذا كان الحديث عن تهديب لقلة محظوظة من أبناء هذه الأمة ، يمكن أن يتحقق لها ذلك في ظل الحكم الفردي وأنظمة الاستبداد .

وعندما كان النفوذ الاستعماري الأوروبي يزحف على الولايات العربية العثمانية في المشرق العربي ، مستخدماً العديد من الأسلحة والوسائل ، ومنها مدارس جمعيات التبشير . . . لم ير الأستاذ الإمام سلاحاً يحارب به هذا النفوذ الاستعماري سوى سلاح التربية ، فهو يقول : إنه لا سبيل لمواجهة النفوذ الأجنبي في لبنان « إلا بالتربية ومدافعة الأجانب بمثل سلاحهم . . . وما أسهل سد تلك المنافذ على أولئك الأجانب بإنشاء معهد للتربية العثمانية » .

وعندما تلعب الطائفية دورها في تمزيق المجتمعات العربية في الشام ، وتقسّم المواطنين هناك إلى سنة وشيعة ، ودروز وعلمانيين . . . الخ . . الخ . . ويتعلق زعماء الدروز بالنفوذ الانكليزي ، يرى الأستاذ الإمام أنه « لا طريق لإصلاحهم وراحة الدولة من ناحيتهم إلا ما يسلكه غيرنا مثل

(١) تتردد مثل هذه الأفكار في (كتاب الأحداث العربية)، انظره في الجزء الأول من [الأعمال الكاملة].

هذه الغاية وهو التربية والتعليم ، مع اختيار الصالحين للقيام بها ... (١).

مع أن لشكلة الطائفية هذه عديداً من الجوانب ، من أهمها جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والأوضاع الطبقة لزعمائها الذين يذكون أوار نارها ، والامنيات الاقتصادية والاجتماعية التي تتمتع بها بعض هذه الطوائف بينما يحرم منها الآخرون ... ولكن نظرة الأستاذ الإمام « المثالية » لقضية التربية والتعليم جعلتها في نظره عصاً سحرية قادرة على صنع المستحيلات .



ونوع التربية التي كان يراها ويدعو إليها الأستاذ الإمام من الأمور التي تستحق الدرس والتأمل والانتباه ... فهي ، على كل مستوياتها ، تربية تستند إلى الدين ، وتنبع من تعاليمه ، وتتصل به بسبب وثيق ، وذلك لأن الرجل كان صاحب رأي يرى أن أي اصلاح للشرق والشرقيين لا بد وأن يستند إلى الدين حتى يكون سهلاً القبول شديد الرسوخ عميق الجذور في نفوس الناس .

وهو مع إيمانه بالوطن والوطنية ، لا يرى أن هذه الوظيفة يمكن أن تكون « عقيدة » نحل محل « الدين » في دفع

(١) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٩٥ .

عجلة الإصلاح إلى الأمام ، فمن ، ظن أن اسم الوطن ،
ومصلحة البلاد ، وما شاكل ذلك من الألفاظ الطائفة يقوم
مقام الدين في إنباض الهمم وسوقها إلى الغايات المطلوبة منها
فقد ضل سواء السبيل . . . » (١) .

وهو يزيد رايه في دور الدين في التربية إيضاحاً وتحديداً
عندما يتحدث إلى الناس ، فيقول لهم : « إن مطلوبكم
المحبوب هو العلم ، كان العلم فيكم وكان الحق معه ، وكان
الحق فيكم وكان المجد معه . . . كل مفقود يفقد بفقد
العلم ، وكل موجود يوجد بوجود العلم . . . أما العلم الذي
نحس بحاجة إليه فيظن قوم أنه علم الصناعة وما به إصلاح
مادة العمل في الزراعة والتجارة مثلاً . وهذا ظن باطل ، فإننا
لو رجعنا إلى ما يشكوه كل منا نجد أمراً وراء الجهل
بالصناعات وما يتبعها - إن الصناعة لو وجدت بأيدينا نجد فيها
عجزاً عن حفظها ، وإن المنفعة قد تتهياً لنا ثم تنفلت منا
شيء في نفوسنا فنحن نشكو ضعف الهمم ، ونقاذل الأيدي ،
وتصرف الأهواء ، والغفلة عن المصلحة الثابتة . وعلوم
الصناعات لا تفيدنا دافعاً لما نشتهي ، فمطلوبها هو علم وراء
هذه العلوم ، ألا وهو العلم الذي يحس النفس ، وهو علم
الحياة البشرية . . العلم المحيي للنفوس هو علم أدب
النفس ، وكل أدب لها هو في الدين ، فما فقدناه هو التبهر في

(١) المصدر السابق ج ٣ ص ٧٢ .

آداب الدين ، وما نحس من أنفسنا طلبه هو التفقه في الدين ، ولا أريد أن نطلب علماً محفوظاً ، ولكننا نطلب علماً مرعياً ملحوظاً . . . فإذا استكملت النفس بآدابها عرفت مقامها من الوجود ، وأدركت منزلة الحق في صلاح العالم فانتصت لنصره ، وأيقنت بحاجتها إلى مشاركتها في الوطن والدولة والملة . . . وإننا في تحصيل هذا العلم الحيوي لا نحتاج إلى الاستفادة من البعده عنا ، بل يكفيننا فيه الرجوع لما تركناه ، ونخلص ما خلطنا ، فهذه كتبنا الدينية والأدبية حافية لما فوق الكفاية مما نطلب ، وليس في كتب غيرنا ما يزيد عنها إلا بما لا حاجة بنا إليه ، وكما وصل إلينا وجودنا بالتنازل عن آباءنا ، فلتصل إلينا حياة نفوسنا بما أورثونا من علومهم وآدابهم ، ولا يتيسر لنا ذلك إلا بعلم اللغات التي أودعوها معارفهم ، وهي لدينا لغتان : التركية . . . والعربية ^(١) .

ونحن نعتقد أن الأستاذ الإمام قد وقف في هذا النص من العلوم الحديثة ، وخاصة علوم الحياة العملية ، موقفاً شديد المحافظة . فهو قد أنكر دور هذه العلوم في تأديب النفس وإحيائها ، وهو دور بالغ الأثر وأكيد ، وهو قد أعلن الاستغناء عن الاستفادة من التراث الإنساني ، والاقتصار على ما في العربية والتركزية من معارف وعلوم . وعلى الرغم من

(١) المصدر السابق. ج ١ ص ٦٤٩ ، ٦٥٠ .

أنه أعلن أن العلم المطلوب إحيائه هو العلم « المرعي
 الملحوظ » لا « العلم المحفوظ » ، إلا أننا نعتقد أن أفقه هذا
 قد حدث من رحابته تلك النظرة الوحيدة الجانب التي اكتفت
 بالتركيز على جانب واحد من العلوم ، هو جانب علوم
 الدين ، ولعل في البيئة العثمانية التي كتب فيها هذا
 الكلام^(١) ، وما كان بها من تيارات محافظة قوية ، تقف تجاهها
 تيارات شديدة « التفرنج » إلى حد تشويه الشخصية العربية
 المسلمة . . . لعل في هذه البيئة التفسير لذلك الغلو في تقدير
 جانب من العلوم والتقصير في تقدير جوانب أخرى ، لأن
 مواقف الأستاذ الإمام فيما بعد ذلك لم تقف عند هذا المستوى
 من الغلو والتقصير . . .

ولم يكن رايه في ضرورة استناد التربية إلى الدين خاصاً
 بالتربية العثمانية ولا بالتربية في القطر السوري اللذين أفرد
 لإصلاح التعليم في كل منهما لائحة خاصة ، وإنما كان ذلك
 رايه أيضاً عندما عرض لإصلاح التربية في مصر . لأن هذا
 كان رايه ، كما أسلفنا ، بالنسبة لكل الشرق وجميع الشرقيين .

فهو بعد أن يرجع أسباب « احتقار النظام والتأثر
 بالوساوس » عند المصريين إلى « بعد جمهورهم عن المعرفة
 بوجوه المصالح . . . وحرمانهم من التربية التي تطبع نفوس

(١) نشر هذا الكلام في (ثمرات الفنون) البيروتية سنة ١٨٨٦ م .

أغلبهم على الاستقامة والتؤدة والتبصر في العواقب . . . يرى أن هذه التربية المفتقدة والمنشودة لا بد وأن تستند إلى الدين وتنبع منه وتكون شديدة الارتباط به ، فيقول : إن « أنفس المصريين أشربت الانقياد إلى الدين ، حتى صار طبعاً فيها ، فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذراً غير صالح للتربة التي أودعه فيها ، فلا ينبت ، ويضيع تعب ، ويخفق سعيه ، وأكبر شاهد على ذلك ما شوهد من أثر التربية التي يسمونها أدبية من عهد محمد علي إلى اليوم ، فإن المأخوذين بها لم يزدادوا إلا فساداً - وإن قيل أن لهم شيئاً من المعلومات - فيما لم تكن معارفهم العامة وآدابهم مبنية على أصول دينهم فلا أثر لها في نفوسهم . . . » (١) .

ونحن نود أن نلفت النظر إلى خطأ الذي يستتجون من هذه النصوص أن الرجل كان داعية « تربية دينية » وه تعليم ديني « فقط لا غير . . . لأنه فرّق بين « التعليم الديني » وه التعليم المؤسس على مبادئ الدين » والرجل كان داعياً للثاني غير محبذ للاقتصار على الأول ، وذلك بدليل أن النموذج الذي حبذه ، وأسهم فيه ، وشاء له أن يكون صورة المستقبل كان نموذج « مدرسة دار العلوم العليا » وهي تعليم مدني يستجيب لظروف عصره ويقيم مع المبادئ الدينية الصلات

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٣ ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

التي ينبه على ضرورتها الأستاذ الإمام ... بل لقد كانت للرجل بالنسبة للتعليم الديني والمدارس الدينية آراء فيها من الجرأة الشيء الكثير ... كان يتمنى أن يبلغ الإنسان ، من كل دين ، إلى حد أن يجعل التعليم مدياً خالصاً ، وأن تكون لتعاليم الدين أماكن خاصة بهذا اللون ، وأن يزول المزج بين النوعين في مدارس التعليم العام ... نعم لقد رأى هذا ، وإن كان قد استبعد قبول الناس له في بلاد الشرق ، فكتب بحذر المصريين من إرسال ابنائهم إلى مدارس الارسلاليات الأجنبية وبعثات التبشير ، حفاظاً على عقيدتهم التي تؤثر فيها هذه المدارس ، وذلك « حتى يأذن الله تعالى بمنع التعليم الديني في جميع مدارس العالم ، فتكون المدارس فاصرة على العلوم غير الدينية والصنائع ، ويكون للدين مواضع مخصوصة لتعليمه والتربية بمقتضاه . وهذا خصوصاً في مثل أقطارنا . ابعد من مجيء الألف على رأس المائة ؟ ! » (١١) .



وهناك جانب آخر من جوانب فكر الرجل في موضوع « التعليم » نضع له في دراساته اصطلاحات محددة ، مثل « ديمقراطية التعليم » ، أو « طبقية التعليم » ... فالذين يرون حق أبناء المجتمع جميعاً - بصرف النظر عن الوضع الطبقي - في

(١) المصدر السابق. ج ٣ ص ٩٠ - ٩١ :

بلوغ أعلى مراحل التعليم ، وواجب الدولة في البلوغ بهم إلى هذه المستويات الرفيعة ، ينادون : « بديمقراطية التعليم »
بينما الذين يرون لكل طبقة اجتماعية مستوى تعليمياً لا تتعداه هم من أنصار « طبقة التعليم » والأمر المؤسف أن الأستاذ الإمام كان من أنصار « طبقة » التعليم ؟ !

فهو يقول صراحة : إن الناس في التعليم طبقات
ثلاث :

« فالطبقة الأولى : العامة من أهل الصناعة والتجارة والزراعة ومن يتبعهم .

والثانية : طبقة الساسة ممن يتعاطى العمل للدولة في تدبير أمر الرعية ، وحمايتها من ضباط العسكرية ، وأعضاء المحاكم ورؤسائها ومن يتعلق بهم ، ومأمورو الإدارة على اختلاف مراتبهم .

والطبقة الثالثة : طبقة العلماء من أهل الإرشاد والتربية » .

وإن الواجب هو « تحديد ما يلزم لكل واحدة » من هذه الطبقات من التعليم ، كما ونوعاً وعنده يريد الأستاذ الإمام أن يتحفظ على تقسيمه هذا ، ليقول لنا إن ارتقاء الناس بالتعليم من الطبقات الدنيا إلى العليا غير ممنوع ، نجد صورة هذا الاستثناء والتحفظ لا يخرج عن حدود « الشواذ »

والحالات الفردية و«الأحاد» من النوابع ، فيقول :
 « ولا نريد بهذا التقسيم منع الأحاد من كل طبقة أن يطلبوا
 الكمال الذي خص به من فوقهم . . . »^(١) . . . فهو موقف
 طبقي ينظر إلى التعليم من موقع طبقي ، فيقسم الناس إلى
 طبقات تبعاً لوضعهم الاجتماعي ، ويضع لكل طبقة «حدوداً»
 تعليمية « لا تتعداها ، اللهم إلا بالنسبة للأحاد » والشواذ
 الذين لا يقاس عليهم في تحيط هذه الحدود ! ؟ .

وحتى لا يتوهم إنسان أننا نظلم الرجل ، فنعمم مدلول
 كلماته هذه على موقفه ونشاطه في حقل التربية والتعليم ، نلقي
 نظرة متأملّة على جهوده العملية في هذا المجال ، وهي الجهود
 التي أتت له عندما رأس (الجمعية الخيرية الإسلامية) التي
 كانت تعمل في خدمات ثقافية واجتماعية في مقدمتها
 التعليم . . . (٢) .

ففي ذلك التاريخ كانت مدارس التعليم العامة
 الأميرية ، التي ينفذ فيها الإنكليز مخططاتهم التعليمي تقف
 بالتلميذ المصري عند الحدود التي تجعل منه موظفاً محدود
 الأفق ، وكان ديوان لا يهتم بشؤون الوطن ، ولا بما هو

(١) المصدر السابق - ج ٣ ص ٧٧ - ٨٣ .

(٢) تأسست هذه الجمعية سنة ١٨٩٢ م (سنة ١٣١٠ هـ) ، ورأسها
 الأستاذ الإمام سنة ١٩٠٠ م ، (سنة ١٣١٨ هـ) .

أساسي من المعارف الإنسانية وأصول العلوم ، والنظرة الشاملة والكلية للكون أو التاريخ أو الإنسان .

وفي ذلك التاريخ أيضاً كان مصطفى كامل وتيار الحزب الوطني يقيم المدارس كي تقدم نموذج الوطني المصري المثقف الذي نجعل منه الثقافة صاحب موقف ثوري في مناهضة الاحتلال ، وهي المدارس التي اجتذبت أبناء البورجوازية المصرية الصغيرة ، وأسهمت في تكوين هذه الطبقة وبلورة شخصيتها في المجتمع . . .

فماذا كانت مهام المدارس التي أشرف عليها الأسناد الإمام ؟ مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية ؟ . . .

إن الرجل يحدد فلسفة هذه المدارس . . فهي ليست كمدارس الحكومة تعمل لتخريج الموظفين ، ومن ثم ليست خاصة بالطبقة الثانية من الطبقات الثلاث التي سبق أن تحدث عنها . . وهي ليست كالأزهر أو دار العلوم تعمل لتكوين العلماء وأهل الإرشاد والشرية . . وإنما لتعليم أولاد الفقراء من أبناء أهل الصناعة والتجارة والزراعة ومن يشعهم ، أي أنها خاصة بأغلبية الشعب المصري الساحقة . . هذا من حيث البيئة الاجتماعية التي تستهدفها هذه المدارس . . أما الفلسفة التي تجعل تـ عنها مساهمة أكيدة في تكريس « طيبة » التعليم فإنها تنبع من استهداف هذه المدارس من وراء التعليم فيها أن يظل « ولد النجار نجاراً » و« ولد الخداد حداداً » و« ولد

الفراش فراشاً ، ، وان تحدث لهم فقط زيادة في الأجر بسبب الخدمات الأرقى التي يقدمونها للمخدومين ؟ ! إذ « لا شك أن الانسان إذا ظفر « بفراش » كاتب مهذب يزيد في أجره ويطول عنده مكثه ؟ ! ... أما تحطى هذه الحدود فهو وقف ، أيضاً ، على الآحاد من النوايع وغير العاديين ... ! ...

وفي إحدى خطب الأسناذ الإمام في مدارس هذه الجمعية ، في أولى السنوات التي تولى فيها رئاستها يقدم لنا نظوره لمهامها وفلسفتها فيقول : « ... لم تنشأ الجمعية لمقصد أعلى من هذا في مدارسها ، كأخذ الشهادات والاستعداد للوظائف ، بل من أهم مقاصدها أن تنزع من النفوس اعتقاد أن التعليم لا فائدة فيه إلا الاستخدام في الحكومة ... والجمعية توطن نفوس التلاميذ في مدارسها على أن يعمل الواحد منهم عمل أبيه باتقان ، ويعيش مع الناس بالأمانة والاستقامة ، فولد النجار يكون نجاراً ، وولد الحداد يكون حداداً ، وولد الفراش يكون فراشاً ، والشرابية والتعليم يساعدان كلا على إتقان عمله وصناعته ، فيكون أكثر كسباً لأنه أكثر اتقاناً للعمل ، مع الأمانة والاستقامة ، ولا شك أن الانسان إذا ظفر بفراش كاتب مهذب يزيد في أجره ، ويطول عنده مكثه ، ومن كان عنده استعداد لشيء أعلى مما كان عليه أباه . وظهر عليه ذلك ، فإنه ينبعث إليه من نفسه ، والجمعية تساعد عليه ... والجمعية مهتمة بإنشاء قسم

صناعي في مدارسها ، لأنه من مقاصدها الأصلية . . . إن الجمعية تساعد بالمال من يتخرج من مدارسها ويشغل بصناعة والده ، مدة ستة ، وأنها تعلم التلامذة بأنهم لوالديهم أولاً ، ثم للأقربين ، ثم للأمة . . . وتترج من نفوسهم الميل إلى وظائف الحكومة . . . إن من يتعلم في المدارس الأخرى ، وفي أوروبا ، يصبح مشغولاً بالأمانى الباطلة التي لا تدرك .^(١) وليس عندنا لغة أجنبية ، لأننا لا نعد التلامذة للوظائف والشهادات ، وإنما نعدهم للعمل بالحرف والصنائع . . . كنت أحب أن يكون هذا التعليم عاماً في البلاد ، منبثاً في جميع الطبقات ، ثم يتنى بعده لكل طبقة أن تتناول من العلوم والفنون واللغات في المدارس الثانوية والعالية ما هي مستعدة له . . . هذا التعليم سلم يرتقي عنه الغني إلى التعليم العالي ، ويجعل الفقير على مقربة من الغني في الفكر والخلق ، فاما أن يجد فيلحقه ، واما أن يحسن الاستفادة منه بخدمته ومساعدته في أعماله بالصدق والأمانة ، فهذا التعليم لا يستغني عنه أحد ، حتى الخمار والحصا . . .»^(٢)

وطبيعي . . . فإن لأبناء الأغنياء من الامكانيات ما يرتقي

(١) والأستاذ الإمام يستخدم تعبير «الأمانى الباطلة التي لا تدرك» كناية عن الاشتغال بالسياسة.

(٢) المصدر السابق. ج ٣ ص ١٦٠ - ١٦٦.

بهم إلى المدارس الثانوية والعالية بما فيها من علوم وفنون ، أما الشعب الفقير فليس أمام أبنائه إلا الاستفادة « بخدمة » الأغنياء ومساعدتهم في أعمالهم بالصدق والأمانة فقط لا غير . . . اللهم إلا التواضع الذين ترتفع بهم عبقرائهم عن مستوى الخدم للأغنياء ؟ ١ . . إن هذا هو جوهر « طبقة » التعليم عند الأستاذ الإمام ، مارسه في التطبيق بعد أن قدم له تصوراً نظرياً أشرنا إليه منذ قليل .



ويبدو أن الأستاذ الإمام قد استرجع النظر في تجربته بهذا الحقل قبل شهور من انتقاله عن هذه الحياة ، فأدرك أنه لم يحقق فيه النجاح الذي أمله ، والذي تنازل في سبيله عن كثير من المواقف والأشياء .

فالانجليز القائمون على شؤون التعليم العام مصممون على « أن لا حق لأولاد الفقراء في نوع من التعليم الذي تقوم به الحكومة » وهم لا يقيمون المدارس التي يستطيع خريجها « أن يمارس حرفة تقوم بمعيشته » . . . ولقد قلت النفقات الحكومية على التعليم ، وزادت مصروفاته على أولياء الأمور « إلى حد أن صارت تربية الأولاد عبئاً ثقيلاً على أوساط الناس ، وإذا استمر هذا التزايد أمسى التعليم زخرفاً لا يتسنى التحلي به إلا في بيوت الأغنياء » . . وهو تعليم لا يكون الرجال المصلحين الذين حلم الرجل بهم ، « يستحيل » أن ينشئ

عالمًا أو كاتبًا أو فيلسوفًا ، فكيف بالتواضع في شيء من هذا ؟ ! ... أما تلاميذ مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية فلم يتجاوزوا في حياته ٧٦٦ تلميذًا ؟ ! ...

وعندما استرجع الرجل هذه الصورة اثني على تجربة محمد علي في التعليم ، وهو الذي سبق وهاجمها أشد الهجوم ... فقال : « إن التعليم في المدارس المصرية من عهد محمد علي إلى سنة ١٨٨٢ م كان مجانيًا في كل هذه المدة ، ولم يمنع هذا أن تنتج تلك المدارس عددًا من الرجال المتعلمين تعليمًا حقيقيًا ، ومعظمهم من الفقراء ... »^(١)

فإذا أضفنا إلى ذلك أن نفس هذا العام (سنة ١٩٠٥ م) قد شهد استقالته من مجلس إدارة الأزهر ، بسبب الشعب الأزهري الذي دبره ضده الخديوي عباس ، مما أدى إلى ياس الرجل من شهوده إصلاح ذلك المعهد العتيق ، أدركنا ثقل وطأة ذلك القفل الذي حاق بمشروعات الرجل في هذا الحقل التعليمي ، ونحن نعتقد أن الرجل كان أهلاً لأن يحقق فسطاً كبيراً من النجاح في هذا الميدان لو أنه اتخذ سبيلاً أكثر ثورية بما اتخذ ، لأن شيئاً من الثورية في هذا المجال كان كفيلاً أن يجذب إليه التيار الوطني الثوري الذي حاربه ، وكفيلاً بإصلاح العيوب والسلبيات التي حفلت بها نظريته عن التربية

(١) المصدر السابق . ج ٣ ص ١٧٠ .

وانتعليم ، ولا أدل على ذلك من أن الجوانب الايجابية في فكر هذا الرجل لا يستطيع أن يحققها إلا مجتمع ثوري يتبنّاها فيه ويدافع عنها رجال ثوار . . . فليس غير المجتمع الثوري ، وليس سوى الرجال الثوار من يستطيعون تطبيق الاصلاحات العميقة الجذور التي أراد الأستاذ الإمام تحقيقها في حياة الشرق وعقول الشرقيين . . . وخطأ الرجل الأكبر أنه قد حدد أهدافاً كبرى ، ثم اتخذ لتحقيقها وسائل لا تستطيع أن تنهض بحمل عبء التطبيق لهذه الأهداف ؟ ١ .

الأسرة والمرأة

[إن الأمة تتكون من البيوت - العائلات] -
فصلاحها صلاحها . ومن لم يكن له بيت لا
تكون له أمة . . . والرجل والمرأة متماثلان في
الحقوق والأعمال والذات والشعور والعقل . .
أما الرجال الذين يحاولون يظلم النساء أن يكونوا
سادة في بيوتهم فلا هم إنما يلدون عبيداً
لغيرهم [١٩] .

محمد عبده

في عدد غير قليل من الآثار الفكرية التي خلفها لنا الأستاذ الإمام نجد اهتمامه بالأسرة، وتركيزه على أن إصلاحها وإقامتها على أسس سليمة هو الضمان لتكوين المجتمع والأمة على النحو الذي نريد من جهودنا في الإصلاح، لأن الأسرة هي اللبنة الأولى في هذا البناء الكبير.

فهو يتحدث عن أن الأمة تتألف من البيوت (العائلات)، فصلاحيها صلاحها، ومن لم يكن له بيت لا تكون له أمة. وذلك أن عاطفة التراحم وداعية التعاون إنما تكونان على أشدهما وأكملها في الفطرة بين الوالدين والأولاد، ثم بين سائر الأقربين، فمن فسدت فطرته لا خير فيه لأهله، فأي خير يرجى منه للبعدهاء والأبعدين؟ ومن لا خير فيه للناس لا يصلح أن يكون جزءاً من بنية أمة، لأنه لم تنفع فيه اللحمة النسبية. التي هي أقوى لحمة طبيعية تصل بين الناس - فأي لحمة بعدها تصله بغير الأهل، فتجعله جزءاً منهم، يسره ما يسرههم ويؤله

ما يؤملهم، ويرى منفعتهم عين منفعته ومضرته عين مضرته، وهو ما يجب على كل شخص لأمته... (١)

وهو يرى أن لهذا التلاحم الأسري دوراً في رعاية المحتاجين في المجتمع والفقراء من أهله وفصالح البيت الصغير يحدث له قوة، فإذا عاون أهله البيوت الأخرى التي تنسب إلى هذا البيت بالقرابة وعاونته هي أيضاً، يكون لكل البيوت المتعاونة قوة كبرى يمكنه أن يحسن بها إلى المحتاجين الذين ليس لهم بيوت، تكفيهم مؤونة الحاجة إلى الناس الذين لا يجمعهم بهم النسب^(٢)، فحقوق القرابة وفوائدها لا تقف عند من تربطهم علاقة النسب والقرابة فقط، ومن ثم فهي ليست بالعصبية، وإنما هي نقطة تجمع وانطلاق نحو التأخي الوطني العام.

ولقد كانت خلف هذا الاهتمام الكبير الذي أبداه الرجل تجاه إصلاح الأسرة أسباب كثيرة، بعضها فكري، وبعضها يرجع إلى تكوينه الرفيف الذي يقيم وزناً كبيراً للترباط الأسري ووحدة البيوت، وهو في هذا الباب كان نموذجاً للفلاح المصري الأصيل بكل ما يحمل تجاه هذا الخلق من تقدير وتقدير... كما أن التفكك والانحلال اللذين كانا يزحقان على العلاقات الأسرية التقليدية كانا من الأسباب والعوامل التي أزعجت

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج ١ ص ٢٢٥، ٢٦٦

(٢) المصدر السابق، ج ٥ ص ٢١٦.

الاستاذ الإمام واستنفرت تركيزه هذا على هذا الجانب من جوانب الإصلاح، وهو قد أجرى في هذا الحقل بعض الدراسات، وخاصة في ميدان المحاكم وما تزخر به من قضايا تفسد العلاقات بين الأقارب وتفعل فعلها في تفكك البيوت، وعن إحدى دراساته هذه يقول: إنني وقد استتجت بالاستقراء منذ كنت قاضياً في إحدى المحاكم الجزئية أن نحو ٧٥ في المائة من القضايا بين الأقارب بعضهم مع بعض، بما لم يحمل عليه غير التباغض وحب الوقعة والنكابة، فهل من المعقول أن يكون الفساد في العلائق الطبيعية إلى هذا الحد من التصرم وتساءل عن تصرم العلائق الوطنية؟! هل يمكن بعد أن نفقد الروابط الضرورية بين العائلات أن نبحث عن الروابط للجامعة الكبرى؟! أوليس هذا كمن يطلب الثمر من أغصان الشجر بعدما جذ أصولها وجذورها، وقطع أوصال عروقها، وغادرها قطع أخشاب يابسة؟! (١).

ونحن نعتقد أن نظرة «مثالية» إلى العلاقات الأسرية كانت تسيطر على فكر الاستاذ الإمام، وأن جذور هذه النظرية المثالية كامنة في قيم المجتمع الريفي الزراعي الاقطاعي بما فيه من تقديس لروابط الأسرة، تلك الروابط التي تميزها من جذورها المجتمعات التجارية والصناعية، وما في مجتمع المدينة من

(١) المصدر السابق. ج ٣ ص ١٥٩.

روابط عامة يمكن أن تقوم بين الناس متخطية علائق البيوت وروابط العائلات، وهذه العلاقات الاجتماعية الجديدة تقوم في الكثير من الأحيان على حساب العلاقات والقيم القديمة، ولكن النفس تظل مثقلة بالحنين إلى مشائبات العلاقات الأسرية القديمة، رغم تثبيت الإنسان بالقواعد المادية للمجتمعات والبيئات الجديدة، وهي التي تنسف تلك العلاقات... فهو تناقض يقع فيه فكر المصلح وسلوكه، عندما يدعو للتقدم والتطور، وعندما تعز عليه المصائر التي تنتهي إليها الجوانب الطيبة من أخلاقيات المجتمع القديم، وفي هذا التناقض وقع فكر الأستاذ الإمام عندما ظن أن منازعات الأقارب لا يحمل عليها إلا «التباغض وحب الوفيعة والنكاية» ولم يدرك أن قيم المجتمع الجديد في المعاملات المالية، والنظرة إلى أمور الحياة هي التي أوجدت كل هذه المنازعات بين الأقارب بالذات، لأنهم هم الذين تقوم بينهم وبين بعضهم مثل هذه المعاملات - بحكم الميراث ونحوه - قبل أن تقوم بينهم وبين غيرهم من الناس... ولقد بذل الرجل جهداً إصلاحياً كبيراً في هذا الميدان، ويكفي أن نعلم أن أغلب جهده في إصلاح المحاكم الشرعية قد استهدف هذا الجانب من الإصلاح، إصلاح الأسرة، بوصفها اللبنة الأولى في المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان.



وإذا كان حديث الأستاذ الإمام عن الإصلاح الأسري

والعائلي - هذا الحديث الوعظي العام - قد كان، في جملته، كلاماً «شعرياً مثالياً».. فإن موقف الرجل من قضية المرأة - باعتبارها لبنة الأسرة الأساسية - كان من أعظم مواقفه واقعية ونورية، وهو من أبرز المواقف الإصلاحية التي شهدتها العصر الذي عاش فيه...

وبالإضافة إلى ذلك الحديث الذي أقرنا له كتابنا [الاسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده]^(١)، فإننا نورد هنا إشارات إلى موقفه من قضايا ثلاث كانت لا تزال، في الجملة، من أهم القضايا التي تناضل المرأة من أجل كسبها، والانتصار فيها على قيم الماضي البالية والمعوقات القائمة منذ قرون في هذا الميدان... وهي:

١ - قضية تعليم المرأة. ٢ - وتقييد طلاقها. ٣ - وتعدد الزوجات.

وفيما يتعلق بتعليم المرأة يتحدث الأستاذ الإمام عن واقع الجهل الذي كانت تعيشه المرأة في عصره. وكيف أن النساء

(١) صدرت من هذا الكتاب طبعتان، الأولى سنة ١٩٧٥ م - عن دار القاهرة للثقافة العربية، والثانية سنة ١٩٧٩ عن دار الهلال - والطبعة الثالثة صدرت عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٨١.

قد ضرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن في دينهن أو دنياهن
 بستار لا يدري متى يرفع، ولا يخاطر بالبال أن يعلمن عقيدة أو
 يؤدين فريضة سوى الصوم... وهو ينبغي أن يكون هذا
 الجهل هو سبب العفة والحياء كما كان يزعم خصوم تعليم
 النساء، ذلك أن «ما يحافظن عليه من العفة فإنما هو بحكم
 العادة وحارس الحياء، أو قليل جداً من موروث الاعتقاد
 بالخلال والحرام» وكيف أدى هذا الوضع بالنساء إلى أن أصبح
 «حشو أذهانهن الخرافات، وملاك أحاديثهن الترهات، اللهم
 إلا قليلاً منهن لا يستغرق الدقيقة عدهن!...»^(١).

ولقد نادى الرجل، منذ وقت مبكر، بتعليم المرأة، وتحنى أن
 تنهض هذه القلة المستنيرة من النساء المتعلّمات بتكوين جمعية
 نسائية تقيم المدارس لتعليم البنات، وحيد هذا الدور لمن على
 ما يشغلن من أمور السياسة واستقبال عليّة القوم في
 الصالونات^(٢)... وهو قد دافع عن هذه القضية متضامناً،
 من وراء ستار، مع تلميذه قاسم أمين فيما جاء بكتاب (تحرير
 المرأة) عن تعليم النساء.

وفما يتعلق بتقييد فوضى الطلاق تناول الأستاذ الإمام بحث
 هذه القضية الهامة في أكثر من أثر من آثاره الفكرية، فهو

(١) المصدر السابق. ج ٣ ص ٢٢٩.

(٢) سبق أن أوردنا رأيه هذا في الحديث عن الأميرة نازي هاتم فاضل.

عندما قنن للمحاكم الشرعية قانوناً تحكم بموجبه إذا تضررت الزوجة من غياب زوجها وضع سلطة الطلاق في يد القاضي في عدد من الحالات، وجعل من بينها حالة وقوع الضرر بالزوجة من الزوج «كالتجريح بغير سبب شرعي، والضرب والسب بدون سبب شرعي» و«حدوث النزاع» واشتداده مع عدم إمكان انقطاعه... الخ... الخ... وهو بذلك قد جعل سلطة الطلاق بيد القاضي في عدد كبير من الحالات... (١).

وعندما أراد أن يحدد الطريقة المثلى لتلافي فوضى الطلاق في المجتمع وكثرته، حدد هذه الطريقة في عدد من المواد القانونية المقترحة وهي:

المادة الأولى:

«كل زوج يريد أن يطلق زوجته فعليه أن يحضر أمام القاضي الشرعي أو المأذون الذي يقيم في دائرة اختصاصه ويخبره بالشقاق الذي بينه وبين زوجته.

المادة الثانية:

يجب على القاضي أو المأذون أن يرشد الزوج إلى ما ورد في الكتاب والسنة مما يدل على أن الطلاق محقوت عند الله،

(١) المصدر السابق. ج ٢ ص ١٣٢.

وينصحه ويبين له تبعة الأمر الذي سيفقد عليه، ويأمره أن يتروى مدة أسبوع.

المادة الثالثة :

إذا أصر الزوج، بعد مضي الأسبوع، على نية الطلاق، فعلى القاضي أو المأذون أن يبعث حكماً من أهل الزوج وحكماً من أهل الزوجة أو عدلين من الأجانب إن لم يكن لها أقارب ليصلحا بينهما.

المادة الرابعة :

إذا لم ينجح الحكمان في الإصلاح بين الزوجين فعليهما أن يقدمتا تقريراً للقاضي أو المأذون، وعند ذلك يأذن القاضي أو المأذون للزوج في الطلاق.

المادة الخامسة :

لا يصح الطلاق إلا إذا وقع أمام القاضي أو المأذون، وبحضور شاهدين، ولا يقبل إثباته إلا بوثيقة رسمية. (١).

بل لقد اعتبر الأستاذ الإمام أن هذا النوع من التحكيم «واجب» على ولي الأمر وعلى جماعة المسلمين، ومعنى ذلك أن الائتم بإهمال إقامته وتطبيق نظامه إنما يلحق المجتمع الاسلامي بأسره حكماً ومحكومين. . . ذلك أن إهماله يفضي إلى «فساد في

(١) المصدر السابق ج ٢ ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

البيوت بين الأولاد والأقارب، ومثل هذا الفساد مما يسري ويتشتر حتى يؤذي الأمة بتمامها في صلاتها بعضها مع بعض، كما شوهد ذلك عند إهمال هذا الحكم الجليل من زمن طويل حتى كأنه لم يرد في التنزيل^(١)... ١٩٤

وهو إلى جانب ذلك يرى اشتراط نية الطلاق والفراق عند إيقاع يمينه، وأن يكون الطلاق جميعه واحداً رجعيّاً دائماً حتى ولو وقع ثلاثاً في مجلس واحد، ويستعين في هذه الأحكام بنظرة مستنيرة تجمع من مختلف مذاهب الملة الاسلامية ما يخفف عن الناس المضار النازلة بهم في هذا الميدان...^(٢)

ولا أدل على عمق هذه النظرة، وثورية هذا الموقف من أن يجتمعنا لا يزال يناضل من أجل تطبيق هذه الاصلاحات حتى اليوم، وهو لم يصل لذلك بعد، رغم مرور نحو قرن من الزمان على دعوة الأستاذ الإمام لتطبيقها!

أما موقف الرجل من مشكلة تعدد الزوجات، فلقد خلف لنا فيها آراء إصلاحية لا زلنا ننادي بتطبيقها، ولم نطبق، حتى الآن، وهذه الآراء قد حسمت القضية، بموقف إسلامي مستنير، يرى تحريم تعدد الزوجات إلا في حالة الضرورة

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٦٧٥.

(٢) المصدر السابق ج ٢ ص ١١٩ - ١٢٥.

القصوى، بل وحصر هذه الضرورة في حالة واحدة هي عجز الزوجة عن الإنجاب..

وفكر الأستاذ الإمام في هذه القضية شديد الحسم والوضوح، وهو أيضاً فكر قديم طرق بابه وحدد فيه موقفه منذ كان رئيساً لتحرير (الوفائع المصرية).. واستمر وفياً له حتى آخر حياته..

ففي سنة ١٨٨١، عو إلى تقييد الشهوة الجنسية في الإنسان، ويرى التزام الاختصاص بين الزوج والزوجة عندما يقول: «إن سعادة الإنسان في معيشته، بل صيانة وجوده في هذه الدار موقوفة على تقييد تلك الشهوة (الجنسية) بقانون يضبط استعمالها، ويضرب لها حدوداً يقف كل شخص عندها، ونوجب الاختصاص بين الزوج والزوجة»^(١).

وهو عندما يعرض لرأي الشريعة الإسلامية في التعدد، يقطع بأنها قد علفت إباحة التعدد على شرط التحقق من العدل بينهن، ويقطع بأن هذا العدل غير ميسور التحقق كما هو شاهده ومن ثم فإن الموقف هو وجوب الاقتصار على الزوجة الواحدة ما دام هناك ظن بعدم تحقيق هذا العدل المطلق المطلوب. فيقول: «... قد أبحاث الشريعة المحمدية للرجل الاقتران بأربع من النسوة، إن علم من نفسه القدرة

(١) المصدر السابق، ج ٢ ص ٧٠.

على العدل بينهما، وإلا فلا يجوز الاقتران بغير واحدة، قال تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ﴾^(١)، فإن الرجل إذا لم يستطع إعطاء كل منهن حقها اختل نظام المنزل، وساءت معيشة العائلة... أبعاد الوعيد الشرعي، وذلك الإلزام الدقيق الحتمي الذي لا يحتمل تأويلاً ولا تحويلاً، يجوز الجمع بين الزوجات عند توهم عدم القدرة على العدل بين النساء، فضلاً عن تحققه؟!... وهو يفسر آية إباحة التعدد (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) على ضوء آية (فإن خفتن) ويرى أن اللازم حينئذ إما الاقتصار على الواحدة، إذا لم يقدرُوا على العدل، كما هو مشاهد... وإما أن يتبصروا قبل طلب التعدد في الزوجات فيما يجب عليهم شرعاً من العدل^(٢).

على أن أخطر ما في فكر الأستاذ الإمام، مما يتعلق بتعدد الزوجات، وأكثر صفحات هذا الفكر المتعلق بالأحوال الشخصية حسماً ووضوحاً وتحديداً، هي تلك الفتوى التي أجاب فيها عن ثلاثة أسئلة تدور حول هذا الموضوع، فنحن نلتقي في هذه الفتوى بعدد من الآراء والأحكام التي تلم بكل جوانب القضية، والتي حدد فيها الأستاذ الإمام موقفاً شديداً النضج والتقدم، وذلك عندما رأى:

(١) النساء: ٣.

(٢) المصدر السابق. ج ٢ ص ٧٨ - ٨٠، ٨٢، ٨٣.

١ - أن نظام تعدد الزوجات، واعتياد هذا النظام، ليس خاصة من خصائص الشرق ولا قسمة أصيلة من قسّمات الشرقيين التي يتميزون بها عن الغرب والغربيين... فهذا النظام ليس موجوداً عند شعوب «التبت» و«المغول» مثلاً... كما أن الغرب قد عرف هذا النظام في بعض مراحل تطوره، وعرفه من الشعوب الغربية «الجرمان» و«الغولوس»، بل لقد أباحه بعض البابوات لبعض الملوك بعد دخول الدين المسيحي إلى أوروبا، كشرلمان ملك فرانساء، وكان ذلك بعد الاسلام... أي أنه نظام مرتبط بظروف وعوامل ليست مقصورة على الشرق ولا ملازمة لهم، وهو لذلك يمكن أن يزول بزوال هذه الظروف...

٢ - ان نشأة هذا النظام قد ارتبطت بزيادة أعداد النساء على أعداد الرجال في المجتمعات الحربية القديمة، ومنها المجتمع العربي الأول... وأن الذي أسهم في شيوع هذا النظام هم أولئك الذين احتازوا لأنفسهم «الرياسة» و«الثروة» في هذه المجتمعات، فأخذوا في حيازة النساء لإشباع ما لديهم من شهوات...

٣ - ان الاسلام - على عكس ما يزعم الكتاب الأوروبيون - لم يقر عادات الجاهلية وموقف الجاهليين من هذا الموضوع، وليس صحيحاً «أن ما كان عند العرب عادة جعله الاسلام ديناً... ذلك أن الاسلام قد اتخذ من التعدد موقفاً إصلاحياً

يهدف إلى إلغائه بالتدريج . . فلقد كان التعدد مباحاً دون حد محدود، فوقف به الاسلام عند حد الأربعة، وطبق هذا التحديد «بأثر رجعي»، وفي حالات كثيرة دخل الاسلام من في عصمته أكثر من هذا العدد - عشر نساء مثلاً - فتخلى بحكم إسلامه عن ما زاد على الأربعة منهم . . . ومن ثم فإن الخطأ الذي وقع فيه الكتاب الأوروبيون الذين ظنوا أن الاسلام قد قنن عادات الجاهلية، هو تابع من قياسهم ودراستهم واقع المسلمين، وحسبانهم أن هذا الواقع هو موقف الإسلام.

٤ - وأن الإسلام عندما أباح التعدد المحدود إنما كان يريد الخروج من ظلم أشد، فلقد كان الرجال الذين يكفلون اليتيمات يتزوجون بهن طمعاً في مالهن، فقال لهم الإسلام «إن كان ضعف اليتيمات يحرككم إلى ظلمهن، وخفتم أن تسفطوا فيهن إذا تزوجتموهن، وأن يطغى فيكم سلطان الزوجية فتأكلوا أموالهن وتسنذلوهن، فدونكم النساء سواهن فانكحوا ما يطيب لكم منهن من ذوات جمال ومال من واحدة إلى أربع» فهو تشريع يجب أن ينظر إليه على ضوء هذه الملابسات . .

٥ - أن الإسلام قد اشترط تحقق العدل المطلق في حالة التعدد، فإن ظن عدم تحقق هذا العدل المطلق، وجب الاقتصار على الزوجة الواحدة . . فالوقف ليس موقف الترغيب في التعدد بل التبغيض له، ولو عقل شرط العدل لما زاد المكثرون على الواحدة.

٦ - ثم يعرض لنظام الرقيق، الذي كانت له بقايا ملحوظة في بعض المجتمعات الإسلامية على عصره، فيرى الإسلام من هذا النظام، عندما يفرق بين أسيرات الحرب الشرعية المشروعة والتي قصد بها المدافعة عن الدين القيم أو الدعوة إليه بشروطها - وهي حروب قد انتهت منذ قرون وحلت محلها حروب السياسة - يفرق بين أسيرات هذه الحرب التي لم يعد لها وجود، وبين ضحايا نظام الرقيق الذي عرفه المسلمون طويلاً، والذي هو أمر غريب عن الإسلام، لا يعرفه ولا يقره، فالجركسيات اللاتي يعن لاحتياج أهلهن للرزق، والسودانيات اللاتي يجلبهن «الأشقياء السلبية المعروفون بالأميرجية» أمرهن منسوب إلى عادات الجاهلية، جاهلية الجركس والسودان، ولا صلة لهذه الجاهلية بدين الإسلام.

٧ - ثم يصل الأستاذ الإمام في فتواه هذه إلى بيت القصيد من الموضوع عندما يحسم إجابة السؤال: هل يجوز منع تعدد الزوجات؟! ويجيب عن هذا السؤال الواضح بالجواب المحدد: نعم... لأن العدل المطلق شرط واجب التحقق... وتحقيق هذا العدل «مفقود حتماً»... ووجود من يعدل في هذا الأمر هو أمر نادر، لا يصح أن يتخذ قاعدة... كما أن في التعدد ضرراً محققاً يقع بالزوجات، وتاريخاً للمداوة بين الأولاد... فللحاكم وللعلماء، بناء على ذلك، أن يمنع تعدد الزوجات مطلقاً... اللهم إلا في حالة ما إذا كانت الزوجة عقيمًا، فإن

للقاضي أن يتحقق من قيام هذه الضرورة - (ضرورة الإنجاب) - فيبيع الزواج بأخرى غير الزوجة المقيم . (١)

ونحن نعتقد أن الرجل بموقفه هذا قد استخرج من القرآن الكريم، بعقله المستنير، أحكاماً هي أشبه بالثورة على ذلك الواقع المتخلف الذي عاشته المرأة المسلمة، بسبب هذا التعدد، ولا زالت تعيشه حتى الآن، وهي أحكام لا زالت في انتظار المشرع الذي يضعها في التطبيق . .

(١) المصدر السابق. ج ٢ ص ٩٠ - ٩٥.

الاصلاح الأدبي واللغوي

[إن الأسلوب المثلث بالمحسنات اللفظية،
يعدّ - في اللسان العربي - أدنى طبقات القول،
وليس في حله المنوطة بأواخر الفاظه ما يرفعه إلى
درجة الوسط، . .]

محمد عبده

الدور الذي نهض به الأستاذ الإمام في النهضة الأدبية والاصلاح اللغوي لا يمكن نكلمة أدنى من كلمة «الثورة» أن تكون تعبيراً دقيقاً عن عظمته وعمقه وخطورته وأثاره في حياة مجتمعتنا في هذا العصر الحديث.

فنحن إذا رجعنا إلى الدور الذي نهض به في تحرير (الوقائع المصرية)، وإلى ذلك «القسم غير الرسمي» الذي حرر فيه المقالات الطويلة والكثيرة، وقارنا هذه المقالات في أسلوبها بأسلوب عصرها، وفي مضامينها بمضامين الآخرين، استطعنا أن نقول أن محمد عبده قد استلهم لغة التحرير العربية في عصور ازدهارها الذهبية، وأن مقالاته في (الوقائع المصرية) هي الامتداد المتطور لرسائل الجاحظ (٧٧٥ - ٨٧٢ م)، وأنه قد تحطى بحركته الاصلاحية هذه عصور الركاقة والضعف والمحسنات الشكلية التي أثقلت كاهل لغتنا طوال القرون التي حكم فيها المماليك والأتراك.

ولقد كان الرجل على وعي تام بذلك الدور الذي نهض به

في هذا الميدان. فهو عندما يعرض للغة الصحافة في سنة ١٩٠٢ م وخاصة «جرائد الأخبار» يقول أن «الفاظها وأساليبها» مما «يسوء أهل الذوق ويخيف أهل الغيرة على اللغة في الكثير الأغلب، فإنك ترى أولئك المعجزة الضعفاء يخترعون ألفاظاً من عند أنفسهم، يستعملونها فيما يشاؤون من المعاني ويهشمون بها اللغة تهشياً، فلا يبالون بما يقدمون أو يؤخرون، لا يرجعون في ذلك إلى معجم ولا يحجرون على قاعدة، فيزيدون اللغة ضعفاً على ضعفها، ويصكون وجه الفصاحة، ويصفعون قفا البلاغة، وما ظنك بأمة تهان فيها ملكة العلوم وهي البلاغة؟».

وعندما يتحدث عن المضامين التي تودعها هذه الجرائد أساليبها تلك يقول أنها كالشعر القديم «القائم على عمودي المدح والهجاء».

ولقد كان نقده أشد لذكاً لصحافة النصف الثاني من القرن التاسع عشر. «اللوقات» قبل أن ينهض هو بتحريرها عندما كان «ينشر فيها ما تحب الحكومة أن تنشره من أوامرها». وبقية صفحاتها كانت وقفاً على مدح أمير البلاد وبعض رجاله الفخام، وإذا نكب الأمير أحد أولئك الرجال وجد محرر الجريدة أوسع المجال لذكر مثالبه والنيل منه. فكانت قيمة الجريدة بمقدار ما تحتوي عليه. ولهذا لم يكن الناس يشتركون فيها إلا جراً»!

و (روضة المدارس) و (وادي النيل) وغيرها من الصحف التي لم يكن العرض من إنشائها إلا إظهار كل كاتب ما عنده من العلم، على زعمه، أفهم أم لم يفهم؟! أخذ القارىء حظاً منه أم لم يأخذ؟! وهي الصحف التي «ماتت بموت أصحاب تلك الرغبة، ولم يرثها أحد من الناس»^(١).

وهذا النقد اللاذع لأساليب صحافة ذلك العصر يجرد لغة القوم من قيمة «الشكل» ومن قيمة «المضمون» معاً. ذلك أن الرجل كان صاحب نظرة علمية تربط، كما تربط نحن اليوم، بين شرف «الشكل» وشرف «المضمون». ذلك «أن هذا النوع من الكلمات (الذي) لم يراعوا في تحريره إلا رقة الكلمات وتوافق الجملات، وانسجام السجع، وما يشبه ذلك من المحسنات اللفظية، التي وسموها بالمحسنات البديعية، وإن كانت العبارات خلواً من المعاني الجليلة، أو فاقدة الأساليب الرفيعة (هو) بعض ما في اللسان العربي وليس كل ما فيه، بل هذا النوع إذا انفرد يعد أدنى طبقات القول، وليس في حلاء المنوطة بأواخر ألفاظه ما يرفعه إلى درجة الوسط...»^(٢).

ونحن إذا اتخذنا من هجران الالتزام بالمحسنات اللفظية، والتخلص من السجع المتكلف، ثم العودة إلى الجيد من

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. ج ٣ ص ١٢٤

(٢) المصدر السابق. ج ٢ ص ٤١٩.

أساليب العربية في التعبير، والالتزام الأمثل لقواعدها، مع تطويعها للمضامين الحديثة. . إذا أخذنا من هذه القسمات ومن تحققها علامة على بلوغ لغتنا في العصر الحديث طوراً جديداً تخطت به طور الركافة الذي عاشت في عصورها المظلمة - نستطيع أن نقول أن الأستاذ الإمام كان هو الرائد الذي اكتملت على يديه للغتنا هذه القسمات، بالمتجمع المصري، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. والمرء يطعن إلى هذا الحكم كل الاطمئنان إذا هو قارن هذه القسمات لدى الأستاذ الإمام بها لدى أبرز كاتبين سبقاه إلى التأليف والتحرير، وهما: رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣ م)، وعلي مبارك (١٨٢٤ - ١٨٩٣ م)، فكلاهما كان يسجع، بل يكاد يلتزم السجع وغيره من المحسنات اللفظية، وليس فيهما من تقاس لغته بلغة الأستاذ الإمام سلاسة وجزالة ودقة في التزام قواعد العربية مع تطويعها كي تعبر عن الآفاق الرحبة لعقل الانسان العربي الحديث.



وهذا الزاد الذي استمده الأستاذ الإمام من تراث العربية، واستعان به في تطويرها، كان ثمرة لجهد رائد، غير مسبوق من أبناء العربية في عصره، قام به الرجل في الدعوة إلى إحياء تراثنا والارتباط به، وجعل تطورنا الحاضر والمستقبل امتداداً لهذا التراث، قام الرجل بجهد الريادة في هذا الحقل، بعد أن

كان وقفاً على المشرقين، ونهض بما نهض به من عبء، وأنجز ما أنجز من أعمال دون ضجة، أو صخب، حتى ل يبدو للباحث المعاصر أن عزوف الرجل عن الضجة والصخب هو السبب في إغفال هذه الصفحة من صفحات إنجازاته، فهي مهمة الذكر من أغلب الذين تملو أصواتهم بالحديث عن التراث العربي الاسلامي، ولا يكاد يعرف أحد الأبعاد الحقيقية لحركة الريادة هذه التي فتح بها الأستاذ الإمام أمام العنصر العربي الوطني باب حضارتنا العربية الاسلامية من خلال دعوته لتحقيق نصوص التراث ونشرها، ومن خلال قيامه بوضع المنهج العلمي للتحقيق، وأيضاً تطبيقه فيما حقق من نصوص.

ونحن نقول إن الرجل كان رائداً في وضعه للمنهج العلمي لتحقيق النصوص بين أبناء العربية في العصر الحديث، وعندما نقول ذلك فإننا لا نعني بالتحقيق مجرد البحث عن المخطوطات ومنسوخات النص، ثم مقابلتها بفرض تقويم النص السليم على الصورة الأقرب إلى ما كتبه أو أملاه عليها صاحبه، فذلك ليس أعقد ولا أهم ما في تحقيق النصوص. . وإنما أعقد ما فيها. وهو ما وضع له الأستاذ الإمام المنهج ثم طبقه. هو قواعد نقد النصوص للوصول إلى حكم تظمن له قواعد العلم بخصوص صحة نسبة هذا النص إلى من ينسب إليه، أو رفض هذه النسبة، أو التشكيك فيها. .

ونحن نعتقد أنه ليس بين المثقفين العرب الذين يستحقون

وصف «المثقف» عن جدارة، من لم يعجب بدرجة أو بأخرى،
ومن لم يستفد من زاوية أو أخرى بذلك المنهج الذي استخدمه
الدكتور طه حسين والذي طبقه في نقده للنصوص عندما أخرج
كتابته (في الشعر الجاهلي) سنة ١٩٢٦ م، ونعتقد كذلك أن
حركتنا الثقافية تجهل تماماً أن الشيخ محمد عبده قد تحدث عن
هذا المنهج واستخدمه قبل هذا التاريخ بأربعين عاماً كاملة،
أي في سنة ١٨٨٦ م ١٩.

كان ذلك أثناء وجوده بالمنفى في بيروت، عندما نُشر كتاب
(فتوح الشام) المنسوب «للواقدي» ودارت من حول الكتاب
وبسيه ضجة، فسأل البعض الأستاذ الإمام رآيه في هذا
الكتاب؟ وهل هو للواقدي حقاً؟... فكتب مقالاً حول هذا
الموضوع ضمنه أهم عناصر المنهج العلمي في نقد النصوص...
وكان مما قال فيه عن كتاب (فتوح الشام): «إنني لو حكمت
بأنه مكذوب عليه (أي على الواقدي)، فختزع النسبة إليه، لم
أكن غلطاً، وذلك لأن الواقدي كان من أهل المائة الثانية من
الهجرة، وكان من العلم بحيث يعرفه المأمون... ويواصله
ويكاتبه، وصاحب هذه المنزلة في تلك القرون إذا نطق في
العربية فإنما ينطق بلغتها، وقد كانت اللغة لتلك الأجيال على
المعهود فيها من متانة التأليف، وجزالة اللفظ، وبداوة التعبير.
والناظر في كتاب «الواقدي» يتكشف له بأول النظر أن عبارته
من صناعات المتأخرين في أساليبها. وما ينقل فيها من كلام
الصحابة مثل خالد بن الوليد وأبي عبيدة وغيرهم... لا

ينطبق على مذاهبهم في النطق، بل كلما دقق المطالع في أحوال قوله يجد أسلوبه من أساليب القصاصين في الديار المصرية من أبناء المائة الثامنة والتاسعة، ولا يرى عليه لهجة المدنيين ولا العراقيين، والرجل مدني أثبت عراقي المقام... ومثل هذا الكتاب كتب كثيرة كقصص الأنبياء المنسوب لأي منصور الثعالبي، وكثير من الكتب المتعلقة بأحوال الآخرة أو بدء العالم أو بعض حقائق المخلوقات المنسوبة إلى الشيخ السيوطي، وقصص روايات تنسب إلى كعب الأحبار أو الأصمعي، ومن شاكلهما ممن عرف بالرواية فأولع الناس بالنسبة إليهم من غير تفرق بين صحيح وباطل. فجميع ذلك مما لا اعتداد به عند العلماء، ولا ثقة بما يندرج فيه...^(١)

فهو ينقد نص الكتاب معتمداً على:

١ - معيار لغة العصر الذي عاش فيه من ينسب إليه هذا الكتاب، وهو القرن الثاني الهجري، وبهذا المعيار يجد الكتاب أقرب إلى لغة القرن الثامن أو التاسع الهجري.

٢ - معيار ثقافة المؤلف اللغوية والأدبية، فمثل الواقدي في لغته وأدبه لا يكتب هذا الأسلوب.

٣ - معيار البيئة اللغوية للمؤلف... وبهذا المعيار حكم الأستاذ الإمام بأن كتاب (فتوح الشام) هو من أساليب

(١) المصدر السابق، ج ٢ ص ٤٢٤، ٤٢٥.

القصاصين في الديار المصرية وليس من ثمرات البيئة اللغوية والأدبية «المدينة» حيث نبت الواقدي ولا «المعراق» حيث أقام.

٤ - معيار اللغة والأدب بالنسبة لمن تروى هم النصوص المقتبسة في الكتاب وتنسب إليهم فيه الأقوال والأحاديث، مثل ما هو منسوب إلى خالد بن الوليد وأبي عبيدة بن الجراح في (فتوح الشام) مما لا يصدر عن مثلهم بعد معرفة لغتهم وأسلوبهم في ضوء اللغة والأسلوب للعصر الذي عاشوا فيه.

ونحن نعتقد أن هذه المعايير، مع غيرها من المقاييس التي حددها الأستاذ الإمام في مقاله عن كتاب (فتوح الشام) تكون أهم عناصر المنهج العلمي في نقد النصوص وتحقيق نسبتها إلى أصحابها.



أما عن المنهج الذي حدده الأستاذ الإمام، وطبقه في ميدان النصوص بتقويم النص المأثور بحقل التراث العربي الإسلامي فهو منهج لا تغالي إذا قلنا أنه مطابق لأحدث مناهج تقويم النصوص المتبعة الآن، والتي اتبعها من قبل من يعنى بهم من المستشرقين.

فهو لا يكتفي بمخطوطة واحدة للنص، بل يبحث عن مخطوطاته جميعاً، ويجري من أجل ذلك الاتصالات، ويرمل

بالرسل أو المراسلات إلى الأنحاء المختلفة من بلاد العالم الإسلامي، كما فعل في جمع مخطوطات (أسرار البلاغة) للجرجاني، عندما أرسل «أحد طلبه العلم» كي «يقابل» النسخة التي نسخها هو من «طرابلس الشام» على النسخة المحفوظة في مكتبات الأستانة...^(١) وكما فعل بكتاب الجرجاني كذلك (دلائل الإعجاز) حينما لم تف المخطوطة التي لديه والأخرى التي لدى العلامة اللغوي محمد محمود الشنقيطي، بالغرض، فأرسل الأستاذ الإمام في نسخ مخطوطة «بغداد» ومخطوطة «المدينة»، وقام مع الشنقيطي بمقابلة النص وتقويمه على أربع مخطوطات...^(٢) وكما فعل بكتاب (المدونة) للإمام مالك، فلقد راسل في سبيل الحصول على نسخة كاملة من مخطوطها كلا من سلطان المغرب «مولاي عبد العزيز»، وقاضي قضاة «فاس» مولاي إدريس بن مولاي عبد الهادي... وما جاء في رسالته إلى سلطان المغرب نلمس نوع الجهد الذي كان يبذل في هذا الباب، فهو يقول له بعد الدعاية: «... تعلقت الآمال بأن يكون لمولانا لفته إلى العلوم الدينية وإحياء ما مات منها، ونشر ما طوي من كتبها، لتأدب النفوس بأدبها، وتحيا القلوب إذا اتصلت أسبابها بسببها، فثقة

(١) انظر (المنار) المجلد ٥ ج ٤ ص ١٥٤ عدد ١٦ صفر سنة ١٣٢٠ هـ

٢٤ مايو سنة ١٩٠٣.

(٢) (المنار) مجلد ٥ ج ٤ ص ١٥٤ - ١٥٧.

بهذه المقاصد الجليلة ألهمني الله أن أعرض على حضرتكم العلية أنه قد تألفت في مصر (جمعية لإحياء العلوم العربية)، وخاصة عملها أن تبحث عما كاد يفقد من كتب السلف، ونصح نسخته، وتطبعه، حتى يحيا بذلك ما اندرس من علوم الأولين، واحتجبت عنا بمحدثات المتأخرين، وقد عنيت هذه الجمعية بطبع كتاب «علي بن سيده الأندلسي» في اللغة، المسمى (بالمختص)... وهي الآن تبحث عن نسخ (مدونة) الإمام مالك، حتى تحصل لها نسخة صحيحة، ثم تطبع هذا الكتاب الجليل.

وقد وجدت من هذا الكتاب قطع في مصر، وقطع أخرى في تونس، وصارت هذه القطع في أيدي الجمعية، ولكن لم توجد إلى الآن نسخة كاملة يوثق بصحتها، وقد تأكد للفقير أن نسخة كاملة من الكتاب توجد في «جامع الشرويين»، ويسهل على فضل مولانا السلطان - أيده الله وأيد به الدين - أن يمدنا في عملنا، ويعيننا على ما نبتغي من الخير، بإصدار أمره الكريم أن ترسل إلينا هذه النسخة، إما تمامها لتقابل عليها ما عندنا، ونتم منها ما ينقص من نسخنا، وتعيدها إليه... وإما مفرقة جزءاً بعد جزء، فكلما انتهى الغرض من جزء أرسل إلى مقره... ونهدي الجامع عشر نسخ من الكتاب عند نهاية طبعه...»^(١).

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ٢ ص ٣٧٠، ٣٧١.

وحول نفس المعنى يكتب إلى قاضي قضاة «فاس» طالباً نسخة «جامع الفرويين» هذه أو «غيرها» من نسخ المدونة... (١) وإذا كانت هذه المراسلات وما سبقها من كلمات تكفي لتحديد معالم ذلك الاهتمام الذي يبديه الأستاذ الإمام باكتمال عناصر تقويم نص المخطوط، فإننا نود أن نقول إن نشاط الرجل هذا في ميدان التحقيق وتقويم النصوص، قد سبق تاريخ هذه المراسلات، بل وسبق قيام تلك الجمعية - (جمعية إحياء العلوم العربية) - التي أنشأها في سنة ١٨٩٩ م، وذلك لأن جهوده العملية في تحقيق كتب التراث قد بدأت منذ كان يُدرّس هذه الكتب في (المدرسة السلطانية) ببيروت في سني منفاه (١٨٨٥ - ١٨٩٩ م)، والمنهج الذي حدده وسبق أن أشرنا إليه في نقد النصوص وتحقيقها قد كتبه في سنة ١٨٨٦ م.

ولعل أكثر نصوصه تعبيراً عن كيفية تطبيقه لمنهجه في «تقويم» النص، و«مقابلة» النسخ المخطوطة بعضها مع البعض الآخر، ذلك الذي نلتقي به في تقديمه لتحقيق وشرح (مقامات بديع الزمان الهمداني) الذي فرغ من تحقيقه في سنة ١٨٨٩ م (١٦ رمضان سنة ١٣٠٦ هـ) أي قبل عودته إلى مصر... فهو يتحدث عن هذه القضية فيقول: «... وأما

(١) المصدر السابق. ج ٢ ص ٣٧٢، ٣٧٣.

تصحیح متن الكتاب، فقد وفق الله له بتعداد النسخ لدينا، وإن عظمت شقة الاختيار علينا، لتباين الروايات، واتفاق الكثير منها على ما لا يصح معناه، ولا يستجد مبناء، فكان الوضع اللغوي أصلاً ترجع إليه، والاستعمال العرفي مرشداً نعول عليه، ومكان المصنف بين أهل اللسان ميزاناً للترجيح، ومقاييساً نعتد به في التصحيح، فإن تعددت الروايات على معان صحيحة أثبتنا في الأصل أولها بالوضع، أما لتأبده بالاتفاق مع أكثر الروايات، وأما لتمييزه بقرب معناه إلى ما اختلف به من أجزاء القول، ثم أشرنا إلى الروايات الأخرى في التعليق...»

وإذا كانت هذه هي أهم العناصر لأدق المناهج في «مقابله نسخ المخطوطات وتقويم نصوصها»، وأحدث هذه المناهج أيضاً، فلسوف ندهش إذا علمنا أن الأستاذ الإمام قد وصل إلى هذا المنهج وطبقه دون أن يكون في ذلك متتلذذاً على غيره من الذين سبفوه إلى تحقيق النصوص في العصر الحديث، وكانوا يومئذ من المشرقين... فالرجل يقول في هذا التقديم لمقامات بديع الزمان الهمداني: «إني استعنت الله على العمل... وأقدمت على ذلك بلا سابق اقتفيه. ولا ذي مثال أحذيه، ولا عادة لي إلا طبع عربي، وذوق أدبي، وأمّهات اللغة الحاضرة، وأمثال العرب السائرة، ومقالاتهم على الألسن دائرة...»^(١)

(١) شرح مقامات الهمداني. المقدمة ص ١ - ٨ طبعة بيروت سنة

فتحل هنا إزاء موقف الريادة في تحقيق التراث ونشره بين أبناء الأمة العربية والإسلامية، اهتماماً، وتحميداً للمنهج العلمي في نقد النصوص وتفويتها، وتطبيقاً لهذا المنهج، وجهداً عظيماً مبذولاً في هذا الحقل، توج بإقامة جمعية لهذا الغرض في سنة ١٨٩٩ م.

* * *

وهناك عنصر آخر يلقي ضوءاً هاماً على العايات التي استهدفها الأستاذ الإمام من وراء النشاط في هذا الميدان. فنحن قد قلنا أن الرجل كان يريد لتراث هذه الأمة أن يلعب دوره في تجديد حياتها العقلية، وأن يقدم لحاضرها ومستقبلها الغذاء الصالح للنمو، والتطور، وهو قد شاء بإحياء هذا التراث أن تتخطى هذه الأمة صفحات عصورها المظلمة وسنوات عثارها وتخلعها، فتجعل من عصر ازدهار حضارتها الذهبي المنيع الذي تفق أمامه صلحة بالاستشارة العقلانية الحديثة، لتعترف أمهات علوم السابقين — وهذا هو السر في تنوع مواد التراث وتعدد علومه التي وقع عليها اختيار الرجل كي يبدأ بها هذا العمل العظيم — فتنظر عجلي على أمهات الكتب التي مضى بتحقيقها وتصحيحها وشرحها، وتلك التي

١٩٢٤ م. الطبعة الكاثوليكية للأباء السوميين. انظر الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. ج ٢ ص ٤١٦، ٤١٥.

وضعها في جدول أعمال (جمعية إحياء العلوم العربية) ربنا أن الرجل كان صاحب نظرة شاملة إلى هذه القضية، وأن وراء هذه النظرة الشاملة رؤية تبصر الظاهرة بأكملها. . .

وفي اللغة نلتقي بجهده مع العلامة الشثيطي في إحراج (المخصص) لابن سيده. . . وهو من الأمهات في هذا الباب.

وفي البلاغة نلتقي بكتابي الجرجاني (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز). . . وعندهما وفقت البلاغة العربية قبل عصر الانحدار.

وفي الفقه نلتقي بكتاب الإمام مالك (المدونة)، ومقامه معروف في هذا الباب.

وفي المنطق نلتقي بكتاب (البصائر النصيرية) للطوسي، وميزاته في بابه تحدث عنها الإمام في التقديم له. كما أن شروحه عليه تعد موسوعة عرض فيها الإمام فكر المسلمين في قضايا هذا العلم ومشكلاته^(١).

وفي الأدب نلتقي بكتاب (مقامات بديع الزمان الهمذاني)، وهو الذي جاء نموذجاً رائعاً في تحقيق الأسناد الإمام وتقريره للنصوص.

وفي الكتب الجامعة نلتقي بكتاب (نهج البلاغة) لأبي

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. ج ٢ ص ٤٢٦ وما بعدها

المؤمنين علي بن أبي طالب، ومكانته في الفكر العربي، والتاريخ الإسلامي والسياسة والنصوص الأدبية أشهر من أن يجري عنها الحديث... فلقد أجمعوا على أنه التالي في البلاغة لكلام الله وكلام الرسول عليه السلام.



بل لقد طرق الأستاذ الإمام، بميدان الإصلاح في حقول الآداب، باباً لا زال يحجم عن طرقه وفتحها الأغلب الأعم من علماء الدين... باب الفن، رسماً كان أو نحتاً^(١).

فالحركة الفنية التي يعبر أعلامها، بالرسم والنحت، عن وجدان الأمة، فيخلدون لها القيم ويرفون منها الأدواق، لا زالت الأغلبية الساحقة من علماء الدين ينظرون إليها نظرهم إلى منكرو ورجس من عمل الشيطان!.. وحتى الذين لا ينظرون إليها هذه النظرة تراهم يحجمون عن إعلان قبول الإسلام هذه الفنون، لأنهم أسرى روايات ومأثورات وردت في صحاح الأحاديث، وقفوا أمامها عاجزين عن التأويل، ناكسين عن البحث عن الملابسات التي قبلت فيها هذه الأحاديث، وعن التغير الذي أصاب الحياة فذهب بهذه الأسباب والملابسات.. فالحديث النبوي الشريف: «إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون»^(٢)، وما روي في معناه، لا

(١) رواه البخاري ومسلم والنسائي وابن حبر وفي الدرر والترمذي أحاديث بنفس المعنى مع اختلاف في اللفظ

يزال حاجزاً بين علماء الإسلام وبين إجازة الرسم والنحت والتصوير، إسلامياً، ومباركة دور هذه الفنون في ترقية حياة المسلمين!..

لكن الأستاذ الإمام قد طرق هذا الباب، باجتهاده وتجديده، منذ ما يقرب من قرن، فأعلن مباركة الإسلام لهذه الفنون، ونبه على دورها النافع في تسجيل معالم الحياة وحفظها، وفي ترقية الأذواق والحواس والاقتراب بالإنسان من صفات الكمال!..

ولقد عرض الأستاذ الإمام لهذه القضية، قضية دور الفنون التشكيلية، في حياة الأمة، أثناء سياحته في جزيرة صقلية سنة ١٩٠٣ م.. ففي صقلية زار المتاحف والمقابر ومواطن الآثار التي تحفظ وتحكي، بالصور والتماثيل، آثار الغابرين.. وكان يرسل إلى مجلة (المنار) فصولاً يحكي فيها مشاهداته في رحلته، وفي هذه الفصول كتب عن هذه الفنون، وعرض لראي الإسلام في الصور والرسوم والتماثيل..

والذين يتأملون الصفحات التي كتبها الأستاذ الإمام حول هذه القضية يطالعهم الرجل ذواقة للفن، عاشقاً للإبداع الفني، الأمر الذي يضيف إلى تجديده الأدبي واللغوي قسمة أخرى تجعل له فضلاً لا ينكر في السعي لتجديد حياة الأمة بواسطة الفنون.. فهو يتحدث، في شاعرية راقية، عن الرسم كفن يضاهي الشعر - الذي هو ديوان الأمة العربية منذ القدم -

غير وأن الرسم شعر ساكت، يرى ولا يسمع، كما أن الشعر
رسم يسمع ولا يرى!؟... (١)

ثم يعرض للمحدث عن منافع هذه الفنون ودورها في حفظ
تراث الأمة على مر الأزمنة، وما يعنيه ذلك من حفظ للمعلم
والحقيقة والتاريخ، كي تظل شاهدة فاعلة لن يأتي من أجيال
«فحفظ الآثار - الرسوم والتماثيل - هو حفظ للمعلم والحقيقة،
وشكر لصاحب الصنعة على الابداع فيها»... (٢)

ثم يعرض الأستاذ الإمام للقضية الشائكة والخلافية...
قضية موقف الاسلام من هذه الفنون وأصحابها، فيدلي بالقول
الفصل في فائدتها، لتغير الملابس والمقاصد التي دعت إلى
نفور المسلمين منها في عصر البعثة النبوية، يوم كانت الرسوم
والتماثيل إنما تتخذ كي تعبد من دون الله، أو على الأقل كانت
مظنة شبهة لتعظيمها دينياً، فكان أن نهى عنها الرسول... أما
الآن، وبعد زوال هذا الأمر بالكلية، وبعد أن لم تعد الرسوم
والتماثيل مظنة شبهة العبادة أو التعظيم الديني، وبعد أن
وضحت منافعها في ترقية أذواق الأمة وحفظ حقائق تاريخها
وعلمومها، فإن رضاه الاسلام عنها أمر لا شك فيه!...

والأستاذ الإمام عندما صاغ اجتهاده هذا وسطر لنا تجديده

(١) المصدر السابق. ج ٢ ص ٢٠٤.

(٢) المصدر السابق. ج ٢ ص ٢٠٥.

في هذا الميدان، كان يوجه حديثه إلى الشيخ رشيد رضا، صاحب (المنار)، وكانت (المنار) تنشر هذه الفصول التي يصف فيها سياحته دون توقيع.. وكان يتولى يومئذ منصب مفتي الديار المصرية.. وفي هذه الفصول اخذ يتحدث إلى الشيخ رشيد، عن هذه القضية، فقال بعد وصفه لما شاهد من الرسوم والتماثيل في متاحف صقلية وأديرنتا وكنائسها وميادين مدنها، وبعد حديثه عن دور هذه الرسوم والتماثيل في «حفظ العلم وتخليده».. :

«... ربما تعرض لك مسألة عند قراءة هذا الكلام، وهي : ما حكم هذه الصور في الشريعة الإسلامية، إذا كان القصد منها ما ذكر من تصوير هيئات البشر في انفعالهم النفسية، وأوضاعهم الجسمانية؟ هل هذا حرام؟ أو جائز؟ أو مكروه؟ أو مندوب؟ أو واجب؟... فأقول لك :

إن الراسم قد رسم، والفائدة محققة لا نزاع فيها، ومعنى العبادة وتعظيم التمثال أو الصورة قد يحى من الأذهان. فلماذا أن تفهم الحكم من نفسك بعد ظهور الواقعة، وإما أن ترفع سؤالاً إلى المفتي وهو يجيبك مشافهة - (لاحظ أن المفتي هو المتكلم!) -... فإذا أوردت عليه حديث : «إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون»، أو ما في معناه مما ورد في الصحيح. فالذي يغلب على ظني أنه سيقول لك إن الحديث جاء في أيام الوثنية، وكانت الصور تتخذ في ذلك العهد

لسييين: الأول، اللهو، والثاني: التبرك بمشال من ترسم صورته من الصالحين. والأول مما ييغضه الدين، والثاني مما جاء الاسلام لمحوه، والمصور في الحالين شاغل عن الله أو محهد للإشراك به، فإذا زال هذان العارضان، وقصدت الفائدة، كان تصوير الأشخاص بمنزلة تصوير النبتات والشجر في المصنوعات، وقد صنع ذلك في حواشي المصاحف، وأوائل السور، ولم يمنعه أحد من العلماء. مع أن الفائدة في نقش المصاحف موضع النزاع، أما فائدة الصور فمما لا نزاع فيه، على الوجه الذي ذكر.

وأما إذا أردت أن ترتكب بعض السيئات في محل فيه صور، طمعاً في أن الملكين الكاتبين، أو كاتب السيئات على الأقل لا يدخل محلاً فيه صور، كما ورد، فإياك أن تظن أن ذلك ينجيك من إحصاء ما تفعل، فإن الله رفيب عليك وناظر إليك حتى في البيت الذي فيه صور، ولا أظن أن الملك يتأخر عن مرافقتك إذا تعددت دخول البيت الذي فيه صور؟! .

ولا يمكنك أن تحيب المفتي بأن الصورة، على كل حال، مظنة العبادة، فإني أظن أنه يقول لك: إن لسانك أيضاً، مظنة الكذب، فهل يجب ربطه؟! مع أنه يجوز أن يصدق كما يجوز أن يكذب!!

وبالحملة، انه يغلب على ظني أن الشريعة الاسلامية أبعد

من أن نحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم، بعد تحقيق أنه لا
خطر فيها على الدين، لا من جهة العقيدة ولا من جهة
العمل.

على أن المسلمين لا يتساءلون فيما تظهر فائدته ليحرموا
أنفسهم منها!.. وإلا فما بالهم لا يتساءلون عن زيارة القبور
والضراعة عندها وهم يخشون أهلها كخشية الله أو أشد...
ولا شك أنه لا يمكنهم الجمع بين هذه العقائد وعقيدة
التوحيد، ولكن يمكنهم الجمع بين التوحيد ورسم صور
الإنسان والحيوان لتحقيق المعاني العلمية، وتمثيل الصور
الذهنية... (١)

هكذا صاغ الأستاذ الإمام، في فنون التشكيلية، ما يشبه
الفنوى الشرعية، فقرر أنها أداة لحفظ الحقيقة العلمية، بل
«وسيلة من أفضل وسائل العلم، وأنها فنون راقية برتقي
لذوق الإنسان، كما برتقي به فن الشعر وغيره من الفنون التي
ليس على الإبداع فيها كلام ولا ملام في الإسلام».

وهو، بذلك، قد اقتحم ميداناً جديداً ووعراً من ميادين
التجديد والإصلاح في فكر الإسلام وحياة المسلمين.



(١) المصدر السابق. ج ٢ ص ٢٠٥، ٢٠٦.

وهكذا قدم الأستاذ الإمام بتظرته هذه الشاملة والواعية إلى قضية إحياء التراث العربي الاسلامي، ومنهجه في عملية الإحياء هذه، وجهوده العملية في هذا الميدان... ثم بدوره في تجديد أساليب الكتابة العربية وترقيتها وتخليصها من ركاسة العصور المظلمة وعحسناتها اللفظية... وأيضاً بموقفه المناصر للفنون التشكيلية... قدم بذلك كله الأساس الموضوعي لذلك البناء الجديد الذي دعا إلى إقامته، والوضع صوته مجبداً تشييده، وهو الإصلاح والتجديد لعقل الشرق وحياة الشرقيين، والمسلمون منهم بالدرجة الأولى. وهو الإصلاح والتجديد الذي حدد له دعائمين:

● تحرير العقل من قيد التقليد، وذلك بواسطة الإصلاح الديني...

● والنهضة الأدبية واللغوية والفنية، وذلك بجعل حياة العرب الأدبية والفنية الحديثة الامتداد المتطور لأكثر الصفحات إشرافاً في تاريخهم الأدبي العظيم. وهما الأمران اللذان يكونان مع فكره السياسي أهم الأغراض التي رمى إليها وشاء تحقيقها من وراء ما قدم من فكر والتغلغل من مواقف أثرت ولا زالت تؤثر في حياة الشرق والاسلام حتى هذه الأيام!

المصادر

- ابن رشد: (مهافت النهافت) طبعة القاهرة ١٩٠٣ م.
- ابن حنبل: (المسند) طبعة القاهرة ١٣١٣ هـ.
- ابن سعد: (الطبقات) طبعة دار التحرير. القاهرة.
- ابن عبد البر: (الدور في اختصار المغازي والسير) تحقيق: د. شوقي ضيف. طبعة القاهرة ١٩٦٦ م.
- ابن ماجه: (السنن) طبعة القاهرة ١٩٧٢ م.
- ابن منظور: لسان العرب) طبعة القاهرة.
- ابو داود: (السنن) طبعة القاهرة ١٩٥٢ م.
- الأفغاني: (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٩ م. طبعة بيروت.
- بننت: (التاريخ السري لاحتلال انجلترا لمصر) طبعة القاهرة، الثانية.

- الترمذي : (السنن) طبعة القاهرة ١٩٣٧ م .
- الدارمي : (السنن) طبعة القاهرة ١٩٦٦ م .
- الزركلي : (الأعلام) طبعة بيروت .
- الطهطاوي : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد
عمارة . طبعة بيروت ١٩٧٣ م .
- العقاد : (محمد عبده) طبعة القاهرة - أعلام العرب .
- علي عبد الرازق : (الاسلام وأصول الحكم) تقديم : د.
محمد عمارة . طبعة بيروت ١٩٧٢ م .
- الغزالي : (تهافت الفلاسفة) طبعة القاهرة ١٩١٣ م .
- الكواكبي : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد
عمارة . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٥ م .
- محمد رشيد رضا : (تاريخ الأستاذ الإمام) طبعة القاهرة
١٩٣١ م .
- محمد عبده : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد
عمارة . طبعة بيروت ١٩٧٢ م .
- محمد عمارة (دكتور) : (الاسلام والمرأة في رأي الإمام محمد
عبده) طبعة القاهرة ١٩٧٩ م .

- (الاسلام والوحدة القومية) المؤسسة العربية للدراسات
والنشر ١٩٧٩ م .
- (العروبة في العصر الحديث) طبعة القاهرة ١٩٦٨ م .
- محمد فؤاد عبد الباقي : (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن
الكريم) . طبعة دار الشعب . القاهرة .
- مسلم : (صحيح مسلم) طبعة القاهرة ١٩٥٥ م .
- النسائي : (السنن) طبعة القاهرة ١٩٦٤ م .
- ونسنك (أ . ي) : (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث
النبي) . طبعة ليون ١٩٣٦ م - ١٩٦٩ م .

دوريات :

- الجامعة . .
- الطلبة . .
- كوكب الشرق . .
- المنار . .

- الترمذي: (السنن) طبعة القاهرة ١٩٣٧ م.
- الدارمي: (السنن) طبعة القاهرة ١٩٦٦ م.
- الزركلي: (الأعلام) طبعة بيروت.
- الطهطاوي: (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد
عمارة. طبعة بيروت ١٩٧٣ م.
- العفاد: (محمد عبده) طبعة القاهرة - أعلام العرب.
- علي عبد الرازق: (الاسلام وأصول الحكم) تقديم: د.
محمد عمارة. طبعة بيروت ١٩٧٢ م.
- الغزالي: (مهافت الفلاسفة) طبعة القاهرة ١٩٠٣ م.
- الكواكبي: (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد
عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٥ م.
- محمد رشيد رضا: (تاريخ الأستاذ الإمام) طبعة القاهرة
١٩٣١ م.
- محمد عبده: (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد
عمارة. طبعة بيروت ١٩٧٢ م.
- محمد عمارة (دكتور): (الاسلام والمرأة في رأي الإمام محمد
عبده) طبعة القاهرة ١٩٧٩ م.

- (الاسلام والوحدة القومية) المؤسسة العربية للدراسات
والنشر ١٩٧٩ م.
- (العروبة في العصر الحديث) طبعة القاهرة ١٩٦٨ م.
- محمد فؤاد عبد الباقي: (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن
الكريم). طبعة دار الشعب. القاهرة.
- مسلم: (صحيح مسلم) طبعة القاهرة ١٩٥٥ م.
- النسائي: (السنن) طبعة القاهرة ١٩٦٤ م.
- ونسنك (أ. ي): (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث
النبي). طبعة ليون ١٩٣٦ م - ١٩٦٩ م.

دوريات:

- الجامعة .
الطلبة .
كوكب الشرق .
المنار .

فهرس

٥	التمهيد
١٩	بطاقة الحياة
٤٧	الاصلاح الديني
٨٩	الجامعة الاسلامية
١٢٧	المسألة الاجتماعية
١٧٩	الاصلاح . . . فالثورة . . . فالاصلاح
٢١١	التربية والتعليم
٢٣٧	الأسرة والمرأة
٢٥٥	الاصلاح الأدبي واللغوي
٢٧٩	المصادر

رقم الإيداع ٨٨/١٧٤٥

الترقيم الدولي X - ١٨٦ - ١٤٨ - ٩٧٧

مطابق الشريعة

القرآن الكريم: سورة المائدة، الآية ٨٨، "وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ" (والذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجر كبير)
الحديث: "مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا نَبَذَ فِي أَرْضٍ مَغْرُورَةٍ يُبْتَغَىٰ عَنْهَا الْوَلَدُ وَالْأَنْثَىٰ" (من آمن وعمل صالحًا نبدح في أرض مغرورة يُبتغى عنها الولد والأنثى) - صحيح البخاري، باب النفقة، رقم ٥٠٨٠



الإمام محمد عبد الوهاب

.. شغلته « السياسة » حيناً ..
عندما حاول أن يرسم حدود العدل
بين الحاكم والمحكوم ! ..

لكنه نذر حياته لتحرير العقل ..
وتطوير اللغة .. وإصلاح التعليم ..
بتجديد الدين . ليكون الروح
السارية في كل مرافق الحياة ..

فكان أعظم عقل إسلامي تأمل
آيات القرآن . ليفسرهما . في عصرنا
الحديث ..

وكانت إبداعاته الفكرية أبرز
مدارس التجديد الفكري والعقلانية
الإسلامية المعاصرة .. حتى لقد
استحق - بإطلاق - لقب
« الأستاذ الإمام » ..؟

دار الشروق